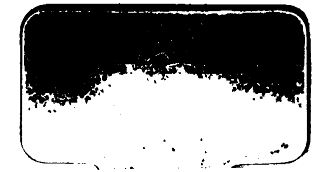




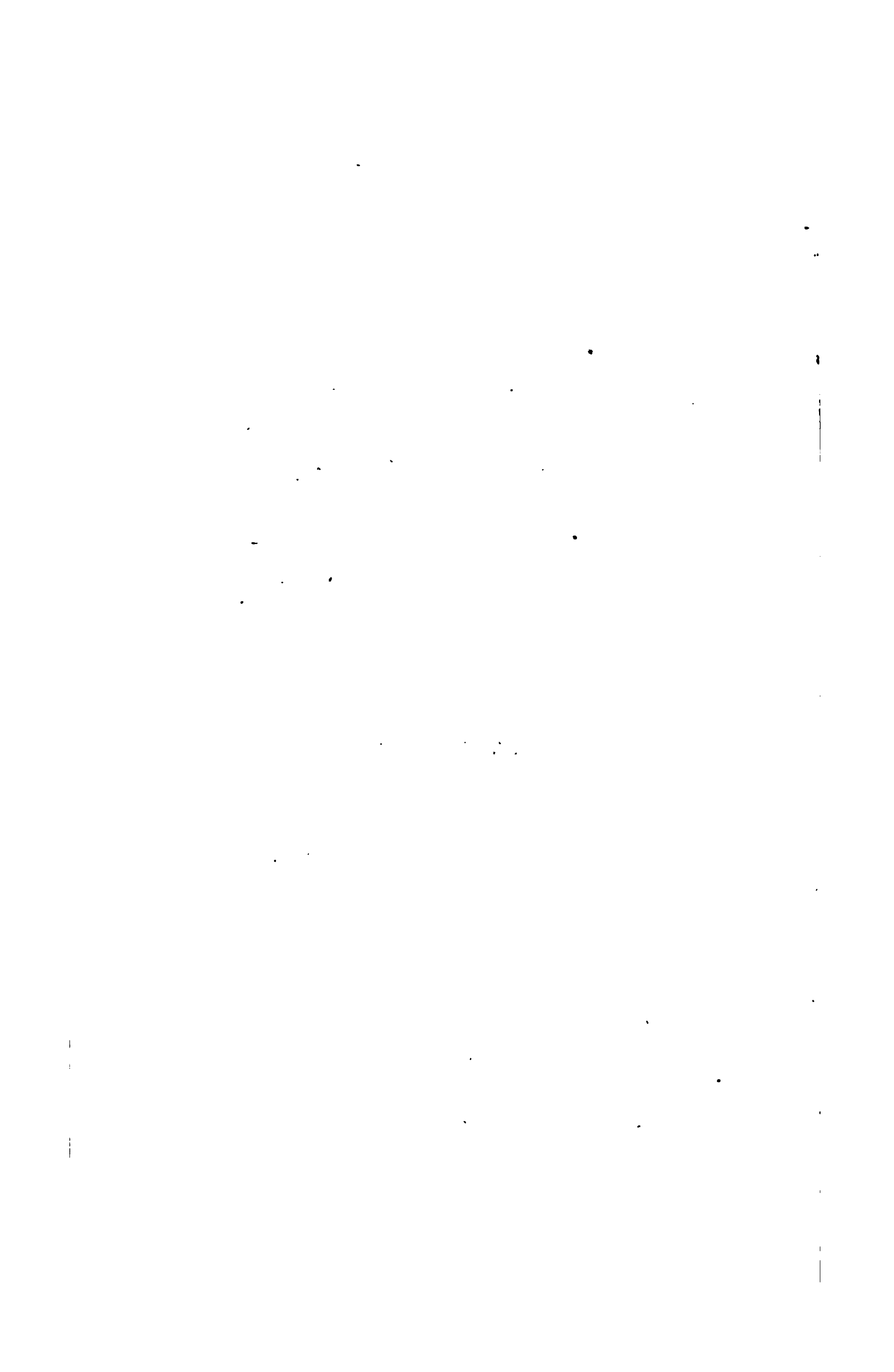


Des Apostels Johannes

Lehre vom Logos.

Von

Dr. Jordan Bucher.



Des Apostels Johannes

Lehre vom Logos,

ihrem

Wesen und Ursprunge nach historisch-kritisch erörtert

von

Dr. Jordan Bucher.

Schaffhausen.
Verlag der Friedr. Hurter'schen Buchhandlung.
1856.



Des Apostels Johannes

Lehre vom Logos,

ihrem

Wesen und Ursprunge nach historisch-kritisch erörtert

von

Dr. Jordan Bucher.

Schaffhausen.
Verlag der Friedr. Hurter'schen Buchhandlung.
1856.

Εἴ τίς με ἐλέγξαι καὶ παραστῆσαί μοι βούλεται, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνω . . . . ., δύναται, χαίρων μεταθήσομαι· ζητῶ γὰρ τὴν ἀλήθειαν, ὑφ' ἧς οὐδεὶς πώποτε ἐβλάβη. Βλάπτεται δὲ ὁ ἐπιμένων ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ ἠπάτης καὶ ἀγνοίας.

M. Antonin. Comm. 6, 21.

Vorrede.

Zu den wichtigsten Problemen der neutestamentlichen Exegese sowie der Dogmengeschichte gehört unstreitig die Untersuchung über die Logoslehre des Evangelisten Johannes, welche im Prologe des Evangeliums niedergelegt ist und die in demselben enthaltene heilige Geschichte eröffnet.

Hat die Lehre vom Logos schon an und für sich wegen ihres dogmatischen Gehaltes, sowie wegen ihres innigen Zusammenhanges mit dem ganzen Evangelium, welches sich als historischen Nachweis der im Prologe angekündeten idealen Wahrheiten verhält, hohe Bedeutung; so bietet sie auch dem Dogmenhistoriker genügendes wissenschaftliches Interesse dar, sofern dieselbe sich gleichsam als Krystallisationspunkt der wahren christlichen Gnosis durch Jahrhunderte hindurch erwiesen hat. Verdient nun schon von dieser Seite die Logoslehre alle Aufmerksamkeit, so wird der katholische und überhaupt der auf positivem Boden stehende Exeget und mit ihm jeder Christ, welcher eine gründlichere Erkenntniß seiner Religion zu suchen gewohnt ist, veranlaßt, gerade die Lehre vom Logos, welche uns der Apostel darbietet, zum Gegenstande einer gründlicheren Betrachtung und Erörterung zu machen, weil sie von den Feinden des Evangeliums gerade als das Merkmal bezeichnet wird, an welchem man die Unächtheit des Evangeliums Johannis am sichersten erkenne. Es hat nämlich nicht an Männern gefehlt, welche in dem höhern, idealern Charakter, welchen das Evangelium wegen der Logoslehre an sich trägt, den sichersten Beweis fanden,

daß dasselbe weder zur Geistesreife, die man bei dem Apostel Johannes voraussetzen dürfe, noch zur geistigen Entwicklung der damaligen Christengemeinde passend gefunden werden könne.

Andere Gegner des Evangeliums, welche weniger von falschen historischen Voraussetzungen getäuscht, die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes zugaben, glaubten jedoch in demselben Beimischungen unchristlicher Elemente finden zu müssen, weil die im Evangelium aufgezeichnete Logoslehre sich offen als ein Produkt alexandrinischer Weisheit zu erkennen gebe, welche damals in dem Juden Philo, einem ungefähren Zeitgenossen des Apostels Johannes ihren Höhenpunkt erreicht hatte. Indem sie nun die johanneische Logoslehre als eine förmliche Kopie der philonischen nachwiesen, hatten sie der Integrität des Evangeliums einer gewaltigen Stoß versetzt.

Um indessen den Anschuldigungen fremden Beisatzes im Evangelium sicher zu entgehen, läugneten manche und zwar in der literarischen Welt sehr geachtete Vorkämpfer des Evangeliums jeglichen Zusammenhang mit der alexandrinischen Weisheit, indem sie entweder die philonische Logoslehre entstellten und mißkannten und in derselben nur ein zum Schrecken des in der Wiege liegenden Christenthums von der Hölle heraufbeschworenes Zauberwerk, oder doch wenigstens die Fundgrube aller Häresiarchen erblickten, oder indem sie, sich auf das Dichten verlegend, eine andere historische Quelle und Prämisse der johanneischen Logoslehre voraussetzten. Aber bei all' der Mißkennung und Mißachtung Philo's, bei all' dem Dichten und Phantasiren dieser Männer blieb einmal eine zu sprechende Aehnlichkeit der philonischen Weisheit mit den Ausdrücken und sogar Gedanken des Johannes-Evangeliums übrig, welche immer wieder zur Anerkennung irgend eines Zusammenhanges zwischen Johannes und Philo nöthigte.

Bei einem solchen Stande verschiedener Ansichten scheint es nun wohl der Mühe werth zu sein, die damaligen Zeitverhältnisse, in welchen der Apostel lebte, den Zweck und die Absicht des Evangeliums genauer zu erforschen, um einen diesen Voraussetzungen entsprechenden Prüfstein zu finden, an welchem man die verschiedenen aufgestellten Ansichten in ihrem Werthe zu erkennen im Stande wäre und man zugleich ein Mittel hätte, die Frage nach dem Ursprunge der johanneischen Logoslehre der Wahrheit so nahe als möglich zu beantworten.

Diese Aufgabe sucht die vorliegende Abhandlung zu lösen, indem sie die Frage, „welche Quellen benützte der Evangelist Johannes bei seiner Lehre vom Logos?" zu beantworten sucht.

Vor Allem war nun nöthig, die Logoslehre selbst kennen zu lernen; eine Aufgabe, welche im ersten Theile ihre Lösung fand, indem aus dem Prologe in Verbindung mit dem in der evangelischen Geschichtserzählung niedergelegten Gehalte auf exegetischem Wege der Inhalt derselben ermittelt wurde.

War nun so der Gehalt der Logoslehre gewonnen, so ergab sich als weitere Frage, welches die Quellen dieses Inhaltes seien; welche Frage im zweiten Theile ihre Beantwortung fand.

Wenn es uns nun daran lag, in materialer Beziehung den unmittelbaren christlichen Charakter der Logoslehre nachzuweisen, so war zugleich die Aufgabe gegeben, die Aechtheit der Reden Christi, welche uns der Evangelist vorführt, nachzuweisen, was wir dadurch zu erreichen strebten, daß wir die von den Gegnern vorgebrachten Gründe als Nichts beweisend zurückwiesen.

Gegen Gfrörer glaubten wir nun zumeist unsern Blick richten zu müssen, nicht nur allein deßhalb, weil seine im Nachtheile für die Aechtheit des evangelischen Geschichtsstoffes

gewonnenen Resultate eine breite Basis für die neuere negative Kritik wurden, auf welchem Grunde die letztere kühn ihr Haupt erhob und zuletzt zu dem Resultate kam: daß die im Evangelium Johannis erzählte Geschichte in Wahrheit Nichts sei, denn ein Reflex oder concrete Umkleidung der Idee u. dgl., sondern auch, weil er das Bewußtsein des Johannes, von dem aus er die Reden Jesu geschrieben dachte, auf eine historische Quelle, auf die alexandrinische Theosophie zurückführte und so wenigstens einen historischen Grund zurückließ, während Andere als Princip der Composition des Evangeliums Zufall, oder Willkührlichkeit annahmen, so daß doch wenigstens mit Gfrörer ein Rechten um die Wahrheit denkbar ist.

Wir übergingen auch Baur's [1]) Einwendungen gegen die historische Glaubwürdigkeit des Evangeliums darum, weil sie alle mit seinem obersten und zwar falschen Theoreme der Composition des Evangeliums zusammenhängen, wornach Baur vom Dilemma ausgeht: „entweder verschwindet der historische Stoff des Evangeliums in der Idee, oder umgekehrt diese in der Geschichte." Da nun das letztere nach Baur's Ansicht falsch ist, so entscheidet er sich für den andern Fall, vermöge welchem er die Geschichte als Hülle der Idee anerkennt, und somit verflüchtigt, und von da als Läugner der Aechtheit des historischen Charakters des Evangeliums sich mitten in die evangelische Geschichte hineinstellt und sie dann von innen heraus auflöst.

Nachdem wir nun so den materialen Gehalt der Logoslehre gewonnen haben, so drängte sich die Frage auf, welches die Form sei, in der sich uns dieser Gehalt kund gibt, und so gelangten wir zur Untersuchung über die formalen Quellen der johanneischen Logoslehre.

---

[1]) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen, 1847.

Nach der Angabe der verschiedenen Wege, auf welchem jene gesucht wurden, schlugen wir selbst den historischen ein; wo dieser uns wegen Spärlichkeit der historischen Zeugnisse zu keinem Resultate führte, suchten wir an der Hand der Analogie der Wahrheit nahezukommen, so daß wir uns öfters mit der Wahrscheinlichkeit begnügen mußten. Da aber der Grundsatz gilt, „in rebus antiquis veri similia pro veris habeantur necesse est," so glaubten wir das als Wahrheit betrachten zu müssen, für dessen Wahrscheinlichkeit genügende Gründe geltend gemacht werden konnten.

Zum Schlusse sei es mir erlaubt, zu erwähnen, daß der größere Theil der vorliegenden Abhandlung den Inhalt einer Preisschrift bildet, welche von der kathol.-theologischen Facultät zu Tübingen des ersten Preises für würdig erachtet wurde. Es hatte nämlich die kath.-theol. Facultät zu Tübingen im Studienjahre 1846/47 zur Preisaufgabe aus der Exegese des N. T. die Frage gestellt: „Welche Quellen benützte der Evangelist Johannes bei seiner Lehre vom Logos in formeller und materieller Beziehung?" Nachdem die Facultät im Allgemeinen der drei Competenten Fleiß im Forschen, Gewandtheit in der Darstellung und Reichthum von Kenntnissen lobend Erwähnung gethan, bemerkte sie im Besonderen von der von dem Verfasser eingegebenen Bearbeitung: „Sie bewegt sich mehr auf dem historisch-kritischen Gebiete, auf welchem der Verfasser sehr bewandert ist. Er zeigt eine große Leichtigkeit in der Darstellung und vielen Scharfsinn" [1])

Seit jener Zeit blieb mir die Logoslehre des Johannes neben andern Arbeiten eine stete Anregung zu exegetischen Studien, weßhalb auch die vorliegende Abhandlung manig-

[1]) Bekanntmachung der Ergebnisse der akademischen Preisbewerbung ꝛc. Tübingen, 1847. S. 6. 7.

fache Abänderungen erlitt. Vieles wurde aus der vorliegenden Bearbeitung ausgelassen; ein Theil z. B., welcher eine Kritik der Gründe Schweglers („nachapost. Zeitalter") über die vorgebliche Differenz zwischen dem Johannes-Evangelium und der Offenbarung enthielt, wurde erweitert und erschien als besondere Abhandlung im letzten Hefte, wie ich meine, der im Jahr 1848 eingeschlafenen und bis jetzt noch nicht erwachten (bei Wagner erschienenen) Freiburger theologischen Zeitschrift. Die ganze Abhandlung aber wurde in kürzern Ueberarbeitungen der Redaktion „der Zeitschrift für die gesammte kathol. Theologie, herausgegeben von der theol. Facultät zu Wien," eingesendet, welche im III. Band, 2. Heft, S. 171—194. IV. B. 3. H. S. 323—357. VI. B. 1. H. S. 40—77. und VI. B. 3. H. S. 371 bis 421. erschienen.

Der Verfasser ist nun vom lebhaften Wunsche durchdrungen, daß diese vorliegende Abhandlung zur Aufhellung eines dunkeln Passus der neutestamentlichen Exegese, sowie zur Vertheidigung der Aechtheit des Evangeliums Etwas beitragen möge, sofern er den Versuch machte, die mit dem Evangelium Johannis gleichzeitigen historischen Erscheinungen, namentlich die philonische Theosophie, welche von den Feinden des positiven Christenthums den orthodoxen Theologen wie ein Medusenhaupt einst zu ihrem nicht geringen Entsetzen und Schrecken stets entgegengehalten wurde, in ein solches Verhältniß zum werdenden Christenthume zu setzen, daß letzteres, weit entfernt, durch diese Theosophie im mindesten in seinem göttlichen Charakter beeinträchtigt zu werden, gerade an ihr seine Universalität und Göttlichkeit am schönsten bewährte.

Sch. am Tage des heiligen Benedikts 1855.

Dr. Jordan Bucher.

Inhalt.

Erster Theil.

Entwicklung der Logoslehre und ihr Verhalten zum Evangelium.

Zweiter Theil.

Ursprung der christlichen Logoslehre (S. 33. f. f.).

Erster Theil.

Entwicklung der Logoslehre und ihr Verhältniß zum Evangelium.

Joh. 1, 1. 4.

1. Exegetische Entwicklung der Logoslehre.

Daß der Evangelist Johannes im Prologe [1]) zu seinem Evangelium seine Lehre vom Logos niedergelegt habe, läßt sich durch eine einfache Vergleichung mit den übrigen Stellen der johanneischen Schriften erweisen, in denen keine weitere Bestimmungen des Logos aufgefunden werden können, die nicht schon im Prologe selbst enthalten sind.

Der Prolog kündigt sich sowohl durch seinen Inhalt, als auch durch seine Sprache, die dem Inhalte entsprechend ein philosophisches Gepräge an sich trägt, als ein für sich abgeschlossenes Ganzes an, ohne jedoch den Zusammenhang mit dem Evangelium so zu unterbrechen, daß man zu der Vermuthung sich veranlaßt zu finden Grund hätte, im Prolog eine spätere gnostische Zuthat zu sehen, sondern man wird, hat man sich anders vorerst über den Gehalt des Prologs orientirt, die schönste Harmonie zwischen

---

[1]) Unter Prolog verstehen wir Joh. I, 1 — 18. in Uebereinstimmung mit den neuesten und berühmtesten Exegeten: Lücke, Comment. I, 249. Adalb. Maier, I, 143. de Wette S. 11. Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847. u. A. A.

ihm und dem Evangelium entdecken, ja sogar im Prologe, wie sich später zeigen wird, einen nothwendigen ergänzenden Abschnitt zu der von Johannes berichteten evangelischen Geschichte erkennen müssen.

Als hauptsächlichster Inhalt des Prologs erscheint uns die Angabe des Wesens und Wirkens des Logos, welches in folgenden Merkmalen sich kund gibt:

A. v. 1. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* v. 2. *Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.*

B. v. 3. *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.*

C. v. 4. *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.*

D. v. 14. *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς) πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

Vor Allem handelt es sich um die Beantwortung der Frage, was sich Johannes unter Logos gedacht habe; ob sein Logos blos ein göttlicher Name, eine göttliche Eigenschaft, göttliche Kraft u. d. gl., oder vielmehr eine göttliche Hypostase sei.

Uns liegt es ferne, alle jene gelehrten Spielereien, die mit dem Logos getrieben wurden, aufzuzählen, welche durch eine den Gehalt der johanneischen Logoslehre verschmähende, nur den Ausdruck *λόγος* berücksichtigende Spekulation, oder durch Mißverständnisse des Prologs veranlaßt wurden. Zu der erstern Art von Versuchen müssen wir Daub's [1]) Ansicht vom Logos rechnen, die er in seiner Abhandlung „über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen" in „einer spröden Form," wie Strauß [2]) bemerkt, darlegt, deren Angelpunkt in der Nach-

[1]) In den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1833.

[2]) Charakteristiken und Studien. Leipzig. 1844. S. 146. 147. wo ein Auszug obiger Abhandlung sich findet.

weisung beruht, daß nicht blos der Satz: „Gott ist der Logos," sondern auch der andere, „der Logos ist Gott" zugleich gelte, ein Nachweis, welcher nur darauf sich fußet, daß von vorneherein Logos ebenso sehr ein göttlicher Name des Absoluten ist, wie „Gott" selbst nur als Ausdruck des göttlichen Wesens gilt, welche Namen jedoch nicht zufällig angenommene, sondern vielmehr von Gott selbst dem Menschen in die Vernunft gegebene anzusehen seien. „Wenn die Vernunft, bemerkt unter Anderm Daub (a. a. O. S. 408), einerseits auf den Namen und Gedanken Gottes und auf deren Gegenstand, Gott selbst, andererseits auf sich als die des Gedankens und der Sprache mächtige reflektirt, so wird jener von ihr aus diesem Grunde für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestattet.... Er heißt Gott, Jehova, Allah, ... u. dgl., weil er, indem Gedanken nicht ohne Namen, sondern an sich der Name selbst, und indem der unbedingt aktive und mit seinem Gegenstande, dem Wort identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seins und Lebens, und der Intelligenz und des Willens und der das-Denken, Wissen und Wollen bedingenden Sprache ist." „Diese Namen sind aber nicht zufällig; denn ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so: so heißt er auch nur Gott: und es wäre consequent, daß, wenn der Name λόγος aufgegeben wird, auch der Name θεὸς aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt würde, daß die Theologie gar nicht anfängt." (a. a. O. 390.)

Zu dieser spekulativen Erörterung über den Logos, die Lücke [1]) „eine Metaphysik des Logosbegriffs in hegel'scher Dialektik, jenseits aller Historie und Auslegung" bezeichnet, bedarf kaum bemerkt zu werden, wie wenig sie geeignet sei, sich exegetisch rechtfertigen zu lassen.

Wie möchte man doch schon im ersten Verse, um von den übrigen zu schweigen, in den Worten „ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν

[1]) Lücke, Commentar über das Ev. Joh. I. Th. 3. Auflage. Bonn, 1840. S. 649. Anm.

θεόν" einen erträglichen Sinn finden können, wenn sowohl λόγος, als θεός nur Bezeichnungen Eines Gottes sind?

Hat hier nun Daub unter Logos nur eine Bezeichnung des göttlichen Wesens, einen göttlichen Namen verstanden, so faßt Paulus [1]), dem exegetischen Verständnisse schon näher, den Logos als das göttliche Macht- oder Schöpferwort auf.

Auf diese Weise ist Logos wenigstens etwas Anderes, als ein bloßer Name Gottes und die Schwierigkeit, in die man unter Voraussetzung der Daub'schen Ansicht geräth, fällt wenigstens weg. Paulus selbst läßt nun Johannes so sprechen: „Wahr ist, daß „„im Anfang das Wort war,"" dieß Wort war aber bei Gott, nicht außer ihm — kurz das Wort war Gott selbst." (a. a. O. S. 150.) Vom athanasianischen Dogma bemerkt er weiter, könne jedoch hierorts keine Rede sein; — denn Johannes habe mit seiner Logologie nichts Anderes beabsichtigt, als dem Begriffe Logos den uralten Sinn, wie er sich in der Genesis 1, 1. ff. findet, zu vindiciren, um damit seiner Zeitgenossen irrthümliche Spekulationen über den Logos zurückzuweisen, „was gewiß dem Johannes die größte Ehre machte." (a. a. O. S. 121.)

Den Beweis für seine Behauptung glaubt er, wie folgt, führen zu können. Weil ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1.) auf den Anfang der Genesis hinzielt, so müsse sich auch der ganze Satz dorthin beziehen, d. h. es müsse unter Logos das Schöpfungswort, wie in der Genesis verstanden werden.

Ist nun schon unter der Voraussetzung der Identität der Bedeutung von ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1.) mit בראשית in Genesis 1, 1. die Consequenz im obigen Schlusse nicht einzusehen, um so weniger kann der Folgerung des Schlusses Glauben geschenkt werden, wenn sich nachweisen läßt, daß unter ἐν ἀρχῇ etwas ganz Anderes zu verstehen ist, als unter jenem „Anfang" in der Genesis.— Die Differenz der Bedeutungen beider Stellen aber ergibt sich sogleich aus Joh. 1, 3., wo bemerkt wird, durch das Wort seien alle Dinge geschaffen, „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο." Die für

[1]) Paulus, Memorabilien, 8. Stück, S. 118.

den Logos geltende ἀρχή ist sonach eine ganz andere, als die, welche auf die Welt bezogen wird, daher denn auch ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1.) nicht für identisch mit jenem בראשית in Genesis 1, 1. zu nehmen ist; ja mit jenem ἐν ἀρχῇ ist vielmehr der Begriff der Vorweltlichkeit verknüpft, woran in Genesis 1, 1. entfernt nicht gedacht werden kann [1]).

Es fällt sonach die ganze Argumentation des Paulus zusammen, abgesehen davon, daß der von Paulus angenommenen Bedeutung des Logos sich viele andere exegetische Schwierigkeiten entgegenstellen, die im weitern Verlaufe namhaft gemacht werden.

Wir wenden uns sofort zu denjenigen Versuchen, welche im Verständniß des Logos einen Schritt weiter gethan und unter demselben eine personificirte göttliche Kraft, oder die göttliche Weisheit verstehen.

„Die meisten Theologen," bemerkt Professor Süskind [2]), indem er Teller, Löffler, Schmidt, Stäudlin, Lindemann, Eckermann, Ammon, Kannabich u. A. citirt, „die meisten Theologen, die sich über die Stelle (Joh. 1, 1.) erklärt haben, scheinen darin übereinzustimmen, daß unter dem Logos kein concretes Subjekt, weder im arianischen, noch athanasianischen Sinne, sondern blos ein Abstraktum, die personificirte Kraft und Weisheit zu verstehen sei." Im Einverständnisse hiemit glaubt Bengel [3]) nach Aufstellung der Alternative, im Prolog sei entweder das Abstraktum der göttlichen Macht und Weisheit, oder das Concretum des Philonischen Logos gemeint, ersterer Ansicht den Vorzug geben zu müssen. Ja auch in neuester Zeit

---

[1]) Vergl. Lücke, I., 294. Ad. Maier, Commentar über Joh. Ev. I. 144. Meyer, Commentar über N. T. II., 2, S. 19. De Wette, Evang. Joh. S. 15. Staudenmaiers Dogmatik II. 534. u. A.

[2]) Magazin für christl. Dogmatik und Moral, Tübingen, 1803. X. Stück. S. 2 ff.

[3]) Observat. de λόγῳ Joanneo Part. I. 824. 3. opp. acad. pag. 409. s. Programm de λόγῳ Joanneo. S. 17. Aehnlich auch Schultheß und Schleiermacher, cfr. Bäumlein, Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tüb. 1828. S. 77.

übersetzt noch Dr. Bruch[1]) *λόγος* mit göttlicher Weisheit, der jedoch von Zukrigl (S. 326) hinreichende Abfertigung und Widerlegung gefunden hat. Wie wenig sich aber auch die Erklärung des Logos mit göttlicher Weisheit, schaffender Kraft oder erleuchtender Lehre Jesu u. dgl., auch unter der Voraussetzung, daß sie personificirt seien, exegetisch rechtfertigen lasse, geht schon aus der Entgegensetzung Johannes des Täufers gegen das Licht, über das er Zeugniß geben soll, hervor (v. 8.); denn ohne allzugroße Härte kann nie eine Personification einer Person, oder einer Hypostase entgegengestellt, wohl aber wie Prov. VII. 6. ff. u. VIII. 1. ff. eine Personification der andern entgegengesetzt werden. Wenn wir aber unter dem Ausdrucke *φῶς* eine Hypostase denken müssen, so kann es nur die des Logos sein. Wird nämlich durch die unter *φῶς* verstandenen Hypostase die Welt geschaffen (v. 10.), so könnte ohne Widerspruch nicht zugleich auch durch den Logos Alles erschaffen sein, mögen wir *πάντα* und *κόσμος* identisch, oder *κόσμος* (in engerer Bedeutung) als einen Theil von *πάντα* ansehen.

Daß der Logos die unter *φῶς* verstandene Hypostase sei, zeigt sich auch aus der in v. 10. vorliegenden Construktion ad sensum, wo *αὐτὸν* statt des erwarteten *αὐτὸ* zu lesen ist, worunter offenbar nur *λόγος*[2]) verstanden werden kann. Ebenso wie bei *φῶς* können wir aus v. 11. die Hypostase des Logos aus dem Gegensatze der *ἴδιοι*, die ihn nicht aufnahmen, erweisen; denn unter *λόγος* blos eine Personification im Gegensatze von *ἴδιοι* zu denken, wäre mehr, als eine barbarische Härte.

Es hat also *λόγος* zum mindesten eine hypostatische Existenz und ist nicht eine Personification der Weisheit, des Schöpfungs-

---

[1]) Lehre von den göttlichen Eigenschaften 1842. S. 233. Vergl. Zukrigl, wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre. Wien, 1846.

[2]) Diese ganze Argumentation stützt sich auf die Voraussetzung, daß *φῶς* in v. 9. u. 10. Subjekt ist. Wäre aber *φῶς* nicht Subjekt, so ist es der *λόγος*; wäre dieß, so hätten wir das Ziel schneller erreicht, wornach wir strebten. Dem Gedankengange von v. 5. an ist es aber angemessener, *φῶς* als das Subjekt zu fassen. cfr. Süskind, a. a. O. 22. De Wette S. 19 und A. A.

wortes, oder der erleuchtenden Lehre Christi u. dgl.; geschweige blos ein göttlicher Name, wie **Daub**, oder das Schöpfungswort, wie Paulus es will. Der schlagendste Beweis von der Hypostase des Logos liegt aber in v. 14, wo des Logos Menschwerdung behauptet, sein Wohnen unter den Menschen als Fleischgewordener in der Fülle von Gnade und Wahrheit ausgesprochen und dessen Herrlichkeit ausdrücklich als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater bezeichnet wird.

Zuvörderst wird jeder Versuch, den Logos als Personification aufzufassen, an „*σὰρξ ἐγένετο*“ wie an einer Klippe zerschellen [1]). Aber auch die Aussage vom Logos, daß er „*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα*“ werden wir als einen treffenden Beweis für die Persönlichkeit des Logos anwenden müssen, da von einer unpersönlichen Hypostase, zumal von einer göttlichen, wie sie nach Joh. 1, 1. vorauszusetzen ist, ein Wohnen unter den Menschen kaum ausgesprochen werden kann. Betrachten wir vollends die Herrlichkeit des Logos, als die des Eingebornen vom Vater, so können wir nur darin zum mindesten einen weitern Beweis der Persönlichkeit des Logos finden. Darnach sind auch alle jene Behauptungen [2]) zurückzuweisen, welche auf den Grund von I. **Joh.** 1, 1. ff. sagen, der Logos sei unpersönlich, weil dort immer das Neutrum „*ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς.....ὅ ἐθεασάμεθα....ὅ ἑωράκαμεν*“ ... stehe; aber es setzt nach seiner ganzen Anlage der Brief Johannis das Evangelium voraus, und letzteres ist früher, als ersterer entstanden [3]), weßhalb das Verständniß des Logos nicht aus dem Briefe, sondern umgekehrt, das des Briefes aus dem Evangelium zu entnehmen ist. Diesem persönlichen Logos wird nun v. 1. göttliche Natur zugeschrieben. Da nun „**göttliche**

---

1) cfr. Süskind, l. c.

2) Wie dieß der unbekannte Verfasser der Schrift „**Jesus der Gottessohn, oder der Weltmessias, ein neuer Versuch über den Logos Joh. 1, 1. ff.**“ gethan.

3) cf. **Hug's Einleitung** II. S. 222. 4. **Auflage** 1847. — Dr. G. K. **Mayer**, die Aechtheit des Evangeliums nach Joh. Schaffhaus. 1854. S. 143.

Natur" doppelsinnig ist, und einige [1]) Exegeten in ihr Wesensverschiedenheit, andere [2]) Wesenseinheit mit Gott finden, so wollen wir vorerst mit De Wette [3]) θεός mit „Gott" übersetzen und dieses Prädikat unbestimmt lassen, da es jedenfalls nicht angeht, θεός in das Adjektiv θεῖος aufzulösen, wie es Dr. Bruch [4]) gethan.

Wir sind nun exegetisch beim Logos, als einem persönlichen Wesen, welchem Vorzeitlichkeit, ein Sein bei Gott voll von Lebenslichtfülle, und v. 14. Fleischwerdung zugeschrieben wird, angelangt. Wir sind anmit auch zu dem Punkte fortgeschritten, die Frage zu beantworten, in welchem Verhältniß dieser Logos mit dem historisch erschienenen Messias stehe.

Daß Johannes mit dem Ausdrucke „Logos" das Wesen Jesus bezeichnen wolle, hat Bäumlein [5]) aus der Verwechslung des Subjektes λόγος mit dem Subjekte Jesus Christus zu beweisen gesucht. Wahr ist, daß in v. 14. λόγος noch das Subjekt ist, mit v. 15. aber bereits Christus als solches subintelligirt, und v. 17. deutlich Christus genannt wird.

Hieraus dürfen wir schließen, daß unter λόγος Christus verstanden werden müsse. Auch aus v. 15. könnte man denselben Schluß ziehen, insofern der dort sich findende Ausspruch des Täufers sich ganz deutlich auf eine historische Person bezieht, unter welcher nur Christus gedacht werden kann. Der schlagendste Beweis liegt aber in v. 18. im Vergleich mit v. 14. Im Verse 18. ist unwidersprechlich unter dem μονογενὴς υἱὸς Jesus Christus verstanden. — Aber auch im Logos ist die Glorie des Eingebornen anschaubar (v. 14.), woraus natürlich die Identität von λόγος und Jesus folgt. Ist nun somit unter Logos und Jesus Eine Persönlichkeit verstanden, so ist für uns Dreifaches gewonnen;

---

[1]) Lücke, Comment. I. S. 301.
[2]) Comment. v. Meyer S. 22. Ab. Maier. 146.
[3]) a. a. O. S. 15.
[4]) a. a. O. S. 233.
[5]) a. a. O. S. 77.

einmal ist zu der Logosidee ein neues Merkmal hinzugekommen — es ist mit derselben zugleich auch der Begriff des historischen Messias verknüpft; sodann sind wir berechtigt, alle Aussprüche Christi über seine Wesenheit zum Verständnisse der Logoslehre anzuwenden, um das, was wir, blos auf exegetischem Wege gehend, im Ungewissen lassen mußten, zur völligen Gewißheit herauszustellen; auch wird durch das neue hinzugekommene Merkmal die Persönlichkeit des Logos genügend bestätigt.

Zwar glaubt Lücke[1]) gegen Letzteres Einsprache thun zu müssen, da er der Meinung ist, die reale Persönlichkeit Christi auf Erden setze die Unpersönlichkeit des Logos voraus; aber sein Grund besteht einzig darin, daß er eine zeitlich menschliche und ewig göttliche reale Persönlichkeit in Christo nicht vereinigt denken könne.

Wir vollenden sofort das Bild des Logos, indem wir die Aussprüche Christi in die bereits aufgefundenen Umrisse hineintragen.

Haben wir exegetisch in „ἐν ἀρχῇ“ die Vorzeitlichkeit des Logos erschlossen, so ist mit Rücksicht auf Johannes 17, 5. wegen des „πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι“ jener Begriff der Vorzeitlichkeit bestätigt. Aber mit dem Begriffe der Vorzeitlichkeit ist zugleich nach biblischem Sprachgebrauche der Begriff der Ewigkeit gegeben, sofern nach demselben jedes vorzeitliche Sein als ein unbegrenztes, ewig erscheint. cfr. Ps. 90, 2. Prov. 8, 23. Eph. 1, 4.

---

[1]) Comm. I. S. 378. „Ich verkenne die Bedenklichkeit dieser Erklärung (d. h. die ewige Präexistenz des Logos sei nur im idealen Sinne, d. h. von dem ewigen Worte Gottes im Sinne des A. T. verstanden) nicht, aber sie verschwindet mir vor der Unmöglichkeit eine doppelt reale Persönlichkeit, eine ewige göttliche und zeitlich menschliche in Christo sowohl verschieden, als unentschieden in einander aufgelöst zu denken und damit einen solchen specifischen Wesensunterschied zwischen ihm und uns seinen Brüdern zu setzen, wodurch nicht nur der wahre Menschensohn, sondern auch der wahrhaft erlösende Gottessohn für mich (!) undenkbar würde.“ NB. Quod ego non intelligo et esse et fieri nequit!! Aehnliches wie Lücke lehrte schon Beryllus von Bostra, cf. Tübg. theol. Quartalschrift. Jahrgang 1848. I. S. 63. 67. ff.

Die Gottheit des Logos nachzuweisen, ist auch jetzt keine Schwierigkeit mehr; insofern das im Evangelium ausgesprochene Bewußtsein Christi von sich selbst, jenem θεός, das wir oben unbestimmt lassen mußten, die nähere Bestimmung der Bedeutung gibt.

Aus dogmatischen Gründen namentlich hat man die gleiche Wesenheit Christi mit dem Vater geläugnet, und Christum einem von Gott gesandten Weisen, einem Propheten, oder einem Gottes-Gesandten, der auf irgend eine Weise am göttlichen Wesen Antheil habe, gleich gehalten, welcher aber durchaus nicht wie der Vater die Fülle der Gottheit in sich trage, und um diese Ansicht zu verfechten, es nicht an exegetischen Gründen fehlen lassen.

Zuvörderst wird dem Beweise der Gottheit des Logos aus Joh. 1, 1. „θεὸς ἦν ὁ λόγος" die Spitze dadurch abgebrochen, daß man den weitern Gebrauch von θεός in der Bedeutung „Stellvertreter Gottes" urgirt; sofort werden die zahlreichen Stellen, in welchen Christus „von einem Gesendet sein" und „Ausgehen vom Vater" redet, wie z. B. Joh. 8, 42., eifrigst gesammelt, um nachweisen zu können, daß schon im Geschäfte Jesu, als eines Abgesandten vom Vater, dessen Unterordnung und somit jene Wesensverschiedenheit begründet liege [1]).

Wahr ist, daß das N. T. θεός in einer weitern Bedeutung kennt und gerade deßhalb sahen wir uns oben veranlaßt „θεὸς ἦν ὁ λόγος" nicht sogleich im athanasianischen Sinne zu fassen. — Wenn man aber jenes „ἐξελθεῖν" mit „ἀποσταλῆναι" identisch erklärt, und das „Ausgehen des Sohnes vom Vater" als ein „Abgesendet werden," (wie bei den Propheten) übersetzt, so hat man die größte Willkührlichkeit sich zu Schulden kommen lassen. Denn in Joh. 8, 42. ist deutlich der Unterschied zwischen „Ausgehen vom Vater" und „Gesendet sein" statuirt; sollte nemlich ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρὸς durch ἀποσταλῆναι erklärt wer-

---

[1]) So schließt M. W. L. Christmann in seiner von monströsen Phrasen strotzenden Schrift „Ueber Tradition und Schrift, Logos und Cabbala. Reutl. 1825. S. 58. 59.

den, so mußte οὔγάρ und nicht οὐδὲ γάρ stehen [1]). Auch ist es dem Sprachgebrauch nicht angemessen, ἐξελθεῖν dem ἀποσταλῆναι gleich zu setzen, weßhalb unter ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός das „Herkommen von dem Vater dem Wesen nach" oder „ein Hervorgehen aus dem Wesen des Vaters" verstanden werden muß, worin bereits eine Gleichheit des Wesens des Sohnes mit dem des Vaters liegt, man müßte nur emanatisch die allmählige Verschlechterung des Urstoffes im Processe des Ausfließens annehmen, woran hier entfernt nicht gedacht werden kann.

Näher bestimmt wird das Ausgehen vom Vater durch die oft sich wiederholende Behauptung Christi, daß er υἱὸς τοῦ θεοῦ sei. — Aber auch hier ist υἱὸς θεοῦ nicht im weitern Sinne zu fassen, in dem nämlich, in welchem die Gerechten, Friedfertigen u. s. f. wie Matth. 5, 9. so genannt werden, — vielmehr ist nicht zu vergessen, daß Christus κατ' ἐξοχήν der Sohn Gottes ist, wie sich dieß klärlich in dem Beisatze μονογενής kund gibt, wornach sein Vater wirklich als der ἴδιος πατήρ im Gegensatze von andern Menschen erscheint, und er deßhalb gleiches Wesen mit dem Vater hat.

Setzen wir hiezu noch die nämliche Wirksamkeit und die gleiche Kraft des Sohnes mit der des Vaters (Joh. 5, 19. 21.) und gleichen Besitz (Joh. 17, 10. cfr. 3, 35. 13, 3. 17, 2.) und gleiches Leben (5, 26.) und ist allem diesem zufolge der Sohn getreues Abbild des Vaters (Joh. 12, 45. 14, 7. 9.) so sehen wir auch, ohne daß wir auf die Zeugnisse anderer Apostel und Evangelisten uns zu berufen nothwendig hätten, welche den Herrn εἰκών, ἀπαύγασμα, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ... bezeichnen, uns genöthigt, in dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος (Joh. 1, 1.) θεὸς in seiner engern Bedeutung zu fassen und dem λόγος sonach gleiche Wesenheit, mit dem Vater, beizumessen, zumal da die Stelle ὁ πατήρ μου

---

[1]) Dieß beachtet Köstlin „Lehrbegriff des Ev. Joh. ɩc." S. 97 nicht: ja sogar Adalbert Maier setzt αἰνὸ θεὸν ἐλθεῖν = πεμφθῆναι 1, 287, wo er 8, 42. citirt.

μείζων πάντων ἐστί (Joh. 10, 29.) nicht im arianischen Sinne zu erklären ist (cfr. De Wette, Meier, Meyer a. h. l.). Diese Wesensgleichheit folgt aber auch deutlich aus Joh. 10, 30. „*ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*" — eine Deutung, welche mit Rücksicht auf 10, 38. nicht beanstandet werden kann, wenn auch der Evangelist (17, 21.) mit den nämlichen Worten blos die sittliche Einheit der Jünger mit dem Herrn bezeichnet.

Resultat der bisherigen Untersuchung ist, daß der johanneische Logos weder als bloßer Ausdruck des einen göttlichen Wesens, noch als göttliche Kraft und Weisheit, sondern vielmehr als eine persönliche ewige, mit dem historisch erschienenen Messias eine und dieselbe Persönlichkeit ausmachende, des gleichen Wesens, mit dem Vater im Himmel, theilhaftige Hypostase betrachtet werden muß.

Damit sind wir jedoch in der Entwicklung der johanneischen Logologie noch nicht zu Ende gekommen, zumal da der Schein erweckt ist, als ob der Logos mit *Χριστὸς* völlig zusammenfalle und kein Unterschied zwischen beiden stattfinde. Dieß ist jedoch blos Schein; es ist vor Allem nämlich klar, daß, weil in Wahrheit Logos und Jesus eine und dieselbe Person ist, auch die Namen Logos, Jesus Christus, Menschen-Sohn ... Bezeichnungen einer und derselben göttlichen Persönlichkeit sind. Wenn nun aber auf der einen Seite gewiß ist, daß mit dem Namen *Χριστὸς* das Wesen des auf Erde wandelnden Gottessohnes bezeichnet ist, sofern er als solcher eben der Christ, oder der Messias ist, so läßt sich auf der andern Seite zeigen, daß der Ausdruck „*λόγος*" Bezeichnung des Gottessohnes ist, sofern man seine Existenz von Ewigkeit her in Gemeinschaft mit dem Vater bis zur Menschwerdung betrachtet. Diese Unterscheidung zwischen *λόγος* und *Χριστὸς* tritt im Evangelium deutlich hervor. Mit dem v. 18. des ersten Kapitels wird der Name *λόγος* unter den abwechselnden Bezeichnungen des Gottessohnes, Messias, Menschensohn, Christus ... nicht mehr gefunden, sondern ist blos im Prologe gebraucht, in welchem des Gottessohnes überirdische Wesenheit dargelegt ist. Hat er auf Erden seine messianische

Thätigkeit vollendet und ist er dann in den Himmel zurückgekehrt, um die Herrlichkeit Gottes wieder in Besitz zu nehmen, so ist wieder „λόγος τοῦ θεοῦ“ Bezeichnung des in seiner himmlischen Glorie thronenden Gottessohnes (Apocalypse 19, 13) [1]), was auch durch das johanneische Komma, über dessen Aechtheit wir hier nicht streiten wollen (1. Joh. 5, 7.), bestätigt wird, welches bemerkt: „ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι.“ Deßhalb müssen wir mit Maldonat [2]) die Unterscheidung machen, daß mit λόγος die ewige göttliche in ihrer Vorweltlichkeit bis zu ihrer Menschwerdung bleibende Wesenheit des Gottessohnes ausgedrückt, während mit Χριστός sein Dasein auf Erden als Messias bezeichnet wird. —

2. Kritische Bemerkungen über den Prolog.

Sind wir sofort am Begriffe des λόγος als einer Hypostase oben bezeichneter Art angelangt, so ist es nöthig, Einiges über den Prolog zu bemerken. — Schwer ist dessen Verständniß gemacht durch neuere Untersuchungen. Um daher einiger Massen in's Klare zu kommen, wird es nöthig sein, die historischen Anknüpfungspunkte, die man verflüchtigen und in ein hergebrachtes Fachwerk auflösen will, genauer zu besehen und vor den Einwendungen sicher zu stellen. — Ein historischer Punkt ist die Schöpfung der Welt, die durch den Logos vollzogen wurde. — Ein zweites Moment angegebener Art bietet uns der 14. Vers, in welchem die ἐνσάρκωσις des Logos behauptet wird. — Geht man unbefangen an den in v. 14. gebotenen Gehalt, so wird Jedermann unter jener Fleischwerdung des

---

[1]) Es kann hier die Apocalypse zum Zeugniß gerufen werden, auch wenn ihr Verfasser nicht der Apostel wäre.

[2]) Vocatur dei filius verbum, non quia homo, sed quia deus est. Ausgabe von Sausen. IV. Tom. S. 207. — Ausgabe von Martin II. S. 381.

Logos historisch nichts anderes verstehen, als die Geburt des Herrn, von welcher die Synoptiker erzählen. — Ist aber dieß der Fall, so wird, wenn einiger Gedankenfortschritt innerhalb des Prologs stattfindet, es darauf abzusehen sein, daß, was vor v. 14. vom Logos bemerkt wird, nicht von dessen Charakter als fleischgewordenem Logos prädicirt wird, sondern vielmehr von dessen Wirksamkeit, welche er vor seiner Fleischwerdung äußerte: dadurch ist aber auch nothwendiger Weise die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei verschiedene Perioden getheilt, in eine christliche, d. h., welche von dem Zeitpunkte der historischen Erscheinung (Geburt) des Messias anhebt, und eine vorchristliche, deren Spatium zwischen der Weltschöpfung und Fleischwerdung mitten inne liegt. Gegen diese Unterscheidung erhebt sich nun Baur entschieden, indem er bemerkt: „Es ist nicht möglich, den Prolog aus richtigem Gesichtspunkt aufzufassen, so lange man nicht von der Voraussetzung abgeht, es sei in ihm ein bestimmter geschichtlicher Fortschritt, in welchem als wichtigstes Moment desselben die Menschwerdung des Logos so eingreife, daß durch sie die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt werde, eine vorchristliche und christliche. Diese Ansicht ist darum eine unrichtige, weil der Logos von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subjekt ist, daß in dem ganzen Verlaufe seiner Wirksamkeit Nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subjekte machte, oder zu einem andern Subjekte, als er bisher war. — Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, daß er das in der Finsterniß leuchtende Licht ist und der ganze Streit der Ausleger über die Beziehung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches ist zwecklos, da im Prolog selbst nirgends eine bestimmte Abgrenzung gemacht wird, auch nicht durch σάρξ ἐγένετο [1]." — Gerade dieß letztere ist zu beweisen, und nicht als neuer Grund vorzubringen, wie wenn es bewiesen wäre. — Ist somit durch λόγος σάρξ ἐγένετο möglicher Weise eine „Abgrenzung" gemacht, so wird man sie auch wirklich als

---

[1]) S. 95, der kritischen Untersuchungen rc.

solche anerkennen müssen, wenn Nichts dagegen — und das Zeugniß der meisten Exegeten dafür ist. — Der Grund nun, den Baur oben dagegen vorbringt, ist eigentlich kaum zu beachten. Es ist nämlich freilich wahr, daß der Logos, wie jede andere Persönlichkeit ein mit sich identisches Subjekt ist und er durch Nichts zu einem bestimmten Subjekte gemacht wird, das er nicht schon zuvor ist; dessenungeachtet hindert aber Nichts, jene zwei Seiten seiner Wirksamkeit zu unterscheiden, wornach er vor und nach der Fleischwerdung sich thätig erweist, wo dann eine vorchristliche und christliche Periode unterschieden werden kann. Wir entgehen somit dem Einwande Baurs, wenn wir den Logos als ein mit sich identisches Subjekt betrachten und ihm gleiche Persönlichkeit und gleiches Bewußtsein vor und nach der Fleischwerdung zuschreiben. — Gerade aber das bestreitet Baur, weil er nicht begreifen kann, daß der λόγος vor und nach seiner Fleischwerdung persönlich ist und bleibt. Er bemerkt (S. 99) „es ist schlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden, sich in die Reihe der Momente des Prologs hinein zu denken und wenn auch ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin sie gesetzt werden müßte, so würde sie doch, wenn sie diese Stelle einnehmen sollte, zu einer bloßen Scheingeburt werden, da kein schon existirendes Subjekt erst geboren werden kann, um zu existiren." — Es ist wahr, daß im Allgemeinen ein schon existirendes Subjekt nicht geboren werden kann, um zu existiren, weil es ja zuvor schon Existenz hat; — damit ist aber der Satz noch nicht aufgehoben, daß ein schon existirendes Subjekt, das noch nicht im Fleische ist, — geboren werden kann, um als ein Fleischgewordenes zu existiren und gerade dieß ist hier beim Logos der Fall: wenn nun nach der rationalistischen Denkweise unter diesen Prämissen nothwendig eine solche Geburt eine Scheingeburt bezeichnet werden muß, so ist dieß nur wahr, wenn die Begreiflichkeit als Norm der Wahrheit angenommen wird. Jedenfalls ist so viel klar, daß nach v. 14. bei Joh. der fleischgewordene Gottessohn dieselbe Rolle des Messias spielt, und mit demselben menschlichen Körper (also mit keinem Scheinkörper) auf der Erde

zu." Da aber schon auf philonischem Standpunkt die Wahrheit obiger Behauptung in Beziehung auf den Logos geläugnet werden muß, so muß dieß noch weit mehr auf christlichem Boden geschehen, auf welchem die Nothwendigkeit jener Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen wegfällt. Nach einer andern Ansicht Baur's selbst ist die Stellung, welche der Täufer im Prologe einnimmt, oder der Begriff der *μαρτυρία*, welche seine wesentliche Bestimmung ist, folgende: „er ist das erste Moment der Vermittlung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, indem er vom Dasein des in der Finsterniß leuchtenden Lichtes zeugt, dieses Dasein dem Menschen zum Bewußtsein bringt; ..... dieß sei aber nothwendig, sofern jener Gegensatz durch den Glauben aufgehoben werde, der Glaube aber vor Allem ein bezeugter sein müsse, daher das Zeugniß, respektive der Täufer selbst im Prolog eingeführt wird [1])." Diese Stellung aber, welche hier Baur dem Täufer gibt, ist nur dann richtig, wenn überhaupt die Baur'sche Auffassung des Prologs die wahre ist. Mit mehr Grund wird man zur Ansicht Olshausens (Comm. ad v. 5.) sich hinneigen, welcher bemerkt, daß Johannes als der größte und letzte Prophet des A. T. für sie alle gesetzt werde und somit für das ganze alte Testament, das besonders in seinem Prophetenthume eine *μαρτυρία* vom *λόγος* als einem Kommenden war. Doch auch hier sieht man sich nicht ganz befriedigt, da in die historische Abfolge eine gewisse Inconsequenz kommt. Man spricht nämlich zuerst vom Logos als einem im Allgemeinen und Großen — also im ganzen Menschengeschlechte wirkenden, hierauf im Speciellen von seinem Wirken innerhalb des Judenthums. Wäre nun das Wirken des *λόγος* im Judenthum eine Epoche, so müßte eher der erste der Propheten, z. B. Moses, genannt sein. Das Wichtigste bleibt immer, daß erst mit v. 11. der Uebergang vom gesammten Menschengeschlechte zum besondern auserkornen Volke gemacht wird. — Wenn man nun strenge Consequenz und nothwendigen Gedankenfortschritt vom

---

[1]) a. a. O. S. 100, 101.

Evangelisten fordert, so wird es nicht gelingen, eine vollständige Ordnung herzustellen. Das richtige Verfahren hiebei wird nun sein, daß wir uns in der Mitte halten, und weder eine strenge Konsequenz und Absolge der Gedanken, noch mit Baur gar keine voraussetzen. Wenn z. B. Baur schon mit v. 5. den Logos im Fleische auf der Welt erscheinen läßt, so daß also, wenn man eine gewisse historische Abfolge der Gedanken voraussetzt, das Zeugniß des Täufers post festum kommt, — so ist dieß natürlich Herrn Baur ganz gleichgültig, weil er ja gegen jede historische Abfolge eifrigst protestirt (S. 95). — Will man dagegen v. 5. als das vorzeitige Wirken des λόγος betrachten und mit v. 6., 7., 8. den Uebergang zu dem in v. 9. menschgewordenen Logos verstehen, so sieht man nicht ein, wie in v. 10. vom fleischgewordenen λόγος gesagt wird: „Durch ihn sei die Welt geschaffen, — vielmehr ist die Schöpfung der Welt That des vorweltlichen Logos. Man wird daher gut thun, wenn man v. 6—8. als eine Digression betrachtet, die eine subjektive Veranlassung darin haben kann, daß Johannes einen Irrthum, welcher einem andern, als dem λόγος den Charakter des wahren Lichts zutheilt, berichtigt. Man könnte an die Johannesjünger [1]) denken, nur müßte man nicht eine förmliche Polemik erwarten, unter deren Voraussetzung es unbegreiflich wäre, warum der Evangelist nicht im weitern Verlaufe gegen sie gesprochen hätte. War aber durch irgend eine subjektive Veranlassung der Gedanke des Apostels auf Johannes den Täufer gelenkt, so versteht sich von selbst, daß der Täufer nicht blos darum im Prologe figurirt, um von ihm aus den Irrthum seiner falschen Anhänger zu berichten, sondern daß zugleich dessen eigenthümliche Bedeutung in Bezug auf den erscheinenden Logos angegeben wird. — Für die Wahrscheinlichkeit unserer Ansicht spricht v. 8., der zu deutlich auf eine Berichtigung eines Irrthums hinweist, sofern er zu markirt hervorhebt, daß nicht Johannes das Licht,

[1]) Adalb. Maier I. 159. Auch könnte Johannes hiezu durch die eigenen Worte des Täufers veranlaßt werden, sofern letzterer mit größter Entschiedenheit hervorhebt, er sei nicht Christus, der Messias 1, 19. 2, 28. ff.

sondern blos Zeuge davon sei; ein Vers, der ohne unsere Annahme völlig müssig wäre, da ja bereits in v. 7. die Bedeutung des Täufers genug hervorgehoben ist. — Verrathen sich aber die v. v. 6—8. als aus einem andern Motive hervorgegangen, als aus dem, um einen Fortschritt in der historischen Absolge der logologischen Wirksamkeit anzugeben, so haben wir auch weder das Recht, noch die Pflicht, jene Verse im Sinne eines weiteren Gliedes des historischen Fortschrittes innerhalb des Prologs aufzufassen. — Dieß muß um so mehr geschehen, als das entgegengesetzte Verfahren uns bedeutende Schwierigkeiten bereiten würde. Gesetzt nämlich, es würde der Inhalt jener Verse wirklich als integrirendes Glied in der Absolge der Geschichte betrachtet, so müßte man schon mit v. 9. an die wirkliche Erscheinung des Logos in menschlicher Gestalt denken. Folge davon wäre, daß ἦν ἐρχόμενον gleichbedeutend mit ἦλθε, oder überhaupt im Sinne eines einfachen Präteritums zu nehmen wäre, was nach Baur's richtiger Bemerkung philologisch sich durchaus nicht rechtfertigen ließe. (Baur a. a. O. S. 93.) Es kann also unter ἦν ἐρχόμενον nicht an die persönliche Erscheinung des Logos gedacht werden. Auch in v. 10. wird man nicht an den fleischgewordenen Logos denken dürfen, weil sonst v. 11. ganz und gar müssig wäre: denn vom fleischgewordenen Logos kann nicht mehr zwischen ἐν κόσμῳ ἦν und εἰς τὰ ἴδια ἦλθε unterscheiden, sofern er als auf der Welt erschienener eben nur bei den ἰδίοις, d. h. nicht bei den Heiden war, wenn man unter ἴδιοι das jüdische Volk, wie De Wette und Maier u. A. A. versteht. Wollte man unter ἴδιοι „Menschen" schlechthin verstehen, so wäre ohnehin v. 10. und 11. identisch. Unter ἴδιοι „Anverwandte" verstehen zu wollen, geht aus den nämlichen Gründen auch nicht an, weil man „Anverwandte" der Welt nicht gegenüberzustellen pflegt. Ist aber die Sache so, so ist v. 10. der Gedanke um keinen Schritt weiter gegangen, als er bereits in v. 4. und 5. war; es ist somit v. 10. dem Inhalte nach eine Wiederaufnahme von v. 5., was wiederum darauf hinweist, daß v. 6—8. nicht als integrirendes Glied in den Gang der Geschichtserzählung hineingehört. Wir wollen hier noch nebenbei

auch an jene herrliche Parallele [1]) zwischen Sirach 24, 1. ff. und Joh. 1, 1. ff. erinnern, die verwischt würde, wenn wir jene Verse 6—8. und 9. nicht in unserer Weise auffassen würden.

Diesem zufolge nehmen wir jene bemerklich gemachten Verse nicht in den Gang des geschichtlichen Fortschritts als Momente auf, weil sie selbst vom Apostel nicht in einem solchen Zusammenhang gedacht wurden und man könnte nur dann den Apostel tadeln, wenn er sich wirklich die Aufgabe gesetzt hätte, weiter gar nichts, als eine streng gegliederte und durchaus consequent sich entwickelnde Reihe und einen genauen historischen Fortschritt der Thätigkeiten des Logos darzustellen, was offenbar eine nicht angehende Voraussetzung wäre. Denkt man sich erst mit v. 14. die Fleischwerdung des Logos eingeleitet, was wir annehmen, so versteht man unter jenen *ὅσοι*, namentlich was die Juden betrifft, solche, die eine wahre, dem Wesen des kommenden Messias entsprechende Messias-Hoffnung hatten, also z. B. sich nicht den Messias als weltlichen König vorstellten; ebenso muß jenes *ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι* von der Befähigung oder von dem Ahnrechte der Kindschaft Gottes und nicht schon von der bewirkten Kindschaft verstanden werden, was ja auch wirklich den Worten nach sich rechtfertigen läßt. Ferner muß jenes *πιστεύειν εἰς ὄνομα αὐσοῦ = εἰς αὐτὸν* (dem hebräischen Sprachgebrauch entsprechend) als Hoffnung auf den Messias als einer besondern für die *ἴδιοι* des Logos geltende Art des *λαμβάνειν αὐτὸν* aufgefaßt

---

[1]) Sir. 24, 3. 4. *ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης* und v. 9. *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω*, ähnlich Joh. 1, 1. 2. — Sir. 5. *γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα* ähnlich Joh. 1, 3. — Sir. v. 6. *ἐν κύμασι θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην*, vergl. Joh. 1, 5. 9. 10. — Sir. v. 7. *μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα καὶ ἐν κληρονομίᾳ τινὸς αὐλισθήσομαι.* 8. *τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίσττης ἁπάντων καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου καὶ εἶπεν ἐν Ιακὼβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κληρονομήθητι* cf. Joh. 1, 11. 14.

werden. Dieß geht nun, was auch Lücke (I, 329) dagegen bemerken mag, leicht an und es hindert uns exegetisch Nichts, erst mit v. 14. die Fleischwerdung des Logos eintreten zu lassen.

Nach dem bisher bemerkten ergeben sich nun drei Abtheilungen im Prolog:

1) Der Logos in seiner ewigen Existenz und seinem Verhältniß zu Gott, v. 1.; (denn mit v. 2. wird ein Theil abgeschlossen: „dieß ist der Logos in seiner Beziehung zu Gott, in seiner Vorweltlichkeit").

2) Der Logos im Verhältniß zur Welt,
   a) zur physischen, v. 3.
   b) zur moralischen, v. 4—13. Diese selbst zerfällt wieder in die
      aa. allgemeine (πάντες ἄνθρωποι v. 9. überhaupt der κόσμος v. 10.)
      bb. specielle, im Judenthume v. 11.

3. Die ἐνσάρκωσις des Logos v. 14. ff.

Ist also das Fachwerk des Prologs geordnet, so fragt es sich, was näherhin als Inhalt desselben zu betrachten sei. Ohne hier näher auf die Untersuchungen Baur's eingehen zu wollen, bemerken wir nur, daß wir, wie er, die Darstellung des Logos als des Göttlichen selbst, wie es als das absolute Princip alles Seins, als das Princip des Lebens und des Lichts sich offenbart, im Allgemeinen als Inhalt des Prologs anerkennen. Da nun Baur im Prologe einen der gnostischen Anschauungsweise analogen, hauptsächlich jedoch in der moralischen Welt sich findenden Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß in den Vordergrund stellt, auf welchem sich dann der im Evangelium darstellende Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Glaube und Unglaube u. s. f. fußen und entwickeln soll, so hat er als Hauptidee des Prologs zumeist nur jene Seite des Logos hervorgehoben, wornach er sich als Princip des Lichts im Gegensatz zu der Finsterniß wirksam erweist.

Wir dagegen glauben den Hauptinhalt des Evangeliums nicht in der Entwicklung jenes Kampfes finden zu sollen, sondern wir betrachten dieselbe als untergeordnetes negatives Moment in der

Entfaltung des göttlichen Wesens des Logos als Licht- und Lebensprincips und als Licht- und Lebensspenders, eine Wesensentfaltung, welche wir, wie wir zeigen werden, als den dem in Joh. 21, 31. dargelegten Hauptzwecke entsprechenden Inhalt des Evangeliums bezeichnen.

Aus diesem Grunde muß uns, wenn wir der Entwicklung vorgreifen wollen, auch Hauptidee des Prologs eine andere sein: sie besteht uns in der Angabe des Wesens des Logos, als Licht und Lebensprincips, wie wir hier weiter ausführen wollen.

Halten wir uns daher mehr an die Frage „was ist der Logos?" so dürfen wir jenem Verhalten der Welt gegenüber dem Logos weniger Rechnung tragen und wenn wir nach dem Prologe die Frage beantworten, so ist der Logos das Leben und das Licht, nicht nur an sich, sondern auch für den Menschen; d. h. der Logos ist nicht blos Leben und Licht, sondern auch Licht- und Lebensspender (v. 4.). Dieß ist aber der Logos nicht blos in seiner übermenschlichen Natur, sondern auch als menschgewordener Gottessohn ist er voll von Gnade und Wahrheit, wo die Gnade als allgemeines Lebensprincip, die Wahrheit als das Wesen des Lichtes (v. 14.) eingeführt ist. — Aber nicht blos an sich als menschgewordener Gottessohn ist er voll von χάρις und ἀλήθεια, sondern er ist auch Spender derselben: „denn Wahrheit und Gnade ist durch Christus gegeben" (v. 17.).

Wenn wir nun diesen gewonnenen Gehalt in das schon oben gewonnene Fachwerk einreihen, so ergibt sich uns folgendes Schema, als Inhalt des Prologs:

A. **als vorweltlich betrachtet** ist der johanneische Logos, der mit Gott dem Vater ewige in selbstbewußter und lebensvoller Beziehung und Bewegung stehende, der ganzen Fülle des göttlichen Wesens theilhaftige eingeborne Gottessohn (v. 1.).

B. **Im Verhältniß zur Welt** bethätigt der Logos, wie er in sich die Fülle des göttlichen Wesens hat, dieselbe,

1) in der Weltschöpfung, sofern alle Dinge durch ihn gemacht sind, und außer ihm Nichts gemacht ist (v. 3.),

2) in der moralischen Welt, sofern er sich als Bethätiger und Spender des göttlichen Lichtes und Lebens, in welche sich sein göttliches Wesen aufgeschlossen hat, erweist, und zwar
   a) im Allgemeinen und Großen, in der gesammten moralischen Welt, die aber, weil frei, ihn nicht aufnimmt (v. 5., 9., 10.).
   b) in einem einzelnen Volke, das sich Gott zu seinem Eigenthum erwählt hat, aber auch hier wird er nicht überall aufgenommen (v. 11.).

C. **Dann wird der Gottessohn Mensch** und wohnt unter den Menschen; aber auch als solcher trägt er
   a) diese Fülle des göttlichen Wesens in sich, sofern er die Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater anschaubar in sich zeigt und erfüllt ist von Gnade, dem Lebensprincip der zur Gerechtigkeit bestimmten vernünftigen Kreatur, und von Wahrheit, die allem Offenbarungslicht als Wesen zu Grunde liegt. Aber diese Fülle von göttlichem Licht und Leben, die Gnade und die Wahrheit theilt
   b) der menschgewordene Gottessohn uns Menschen hieniden mit, so daß Johannes bezeugt, „wir alle haben aus seiner Fülle empfangen und zwar Gnade über Gnade; denn durch Moses ist das Gesetz gegeben, durch Jesum Christum aber Gnade und Wahrheit.“

Wir sehen nun, daß der Prolog dem Gehalte nach ganz mit der deutero-kanonischen *σοφία* übereinstimmt, die, wie sich später ergeben wird, im Allgemeinen sich auch als weltschöpferisch, Leben und Licht spendend erweist.

3. Verhältniß des Prologs zum Evangelium.

Ist nun so der Inhalt des Prologs angegeben, so wird es am Orte sein, das Verhältniß des Evangeliums zum Prologe

zu bestimmen, was geschehen wird, wenn zuvor der Inhalt des Evangeliums in Kurzem dargelegt sein wird. — Nachdem Johannes der Täufer Zeugniß von Christi göttlichem und vorzeitlichem Wesen gegeben, so konnte Johannes sogleich zu des Messias Wirksamkeit übergehen.

Hatte Christus, nachdem er den Nathanael durch das Licht seines vorherwissenden Geistes zur Anerkennung seiner göttlichen Sohnschaft gebracht, seinen ersten Jüngern versprochen, seine Herrlichkeit sie weiter schauen zu lassen (1, 51.), so ließ Jesu in Cana die Erfüllung seines Versprechens mit der Wirkung eines Wunders den Anfang nehmen, das ihm Anerkennung als Gottessohn, den Anwesenden aber ein Mittel zum erfreuten Genusse des Lebens gewährte. Auf dem Osterfeste zu Jerusalem (Joh. 2, 12—25.) gab er den ihn wegen seiner Vertreibung der Käufer zu Rede stellenden Juden das Zeichen, daß er sich als Herrn des Lebens und Ueberwinder des Todes ankündigt (2, 29. cfr. 22.). Nachdem er dem Nikodemus als Mittel zum ewigen Leben im Reiche Gottes ein neues Leben vermittelst der Wiedergeburt von oben angekündigt, und auf sich, als denjenigen, der die Wahrheit habe, verwiesen hat, so bringt er die Samariterin, welcher er sich als Spender (4, 10. ff.) des lebendigen Wassers erklärt, durch seine Allwissenheit (4, 19.) zur Anerkennung seines messianischen Charakters. Nach Cap. 4, 46—54. ruft er einen Todtkranken zum Leben zurück und verschafft sich dadurch Glauben. — Sofort heilt er einen Kranken am Sabbat (5, 1—16.) und nimmt am Aergerniß der Juden Veranlassung, sich als Sohn des Vaters zu erklären, der so gut, wie der Vater, seine belebende Thätigkeit an Jedem erweise (v. 21.), an wem er wolle, und wie der Vater, Macht über Leben und Tod habe; ja er erklärt sich als Urquelle alles Lebens, wie sein Vater (v. 26.) es ist, und tadelt die Juden ob der Verschmähung des Lebens, welches sie durch Theilnahme an ihm haben könnten. Jesus gibt sofort (6, 1—15.) der Volksmenge Brod für's irdische Leben; er möchte ihnen auch Brod für's himmlische Leben darreichen, wenn sie

nur glauben wollten. Ja er erklärt sich selbst als Brod des Lebens, das nie mehr den hungern lasse, der zu ihm komme (v. 35., 48., 51.) und dessen Genuß das ewige Leben bringe, Reden, welche Christum von Petrus als Sohn des lebendigen Gottes erkennen ließ. — Verschieden lauteten indessen die Ansichten über Christus (7, 12. 13.), doch als er im Tempel auftrat und das Licht seiner Lehre leuchten ließ (v. 14.), so sprachen die Juden verwundernd von seiner Gesetzesgelehrtheit, und Jesus versichert seine Absendung vom Wahrhaftigen (v. 28.). Ja, als das Licht der Welt bekennt er sich offen (8, 12.) und bemerkt, seine Anhänger werden die Wahrheit erkennen und frei werden (v. 32.), zumal da seine Lehre diejenige sei, die er bei seinem Vater gehört (38.). Doch ihm, dem Wahrheit Redenden, wird kein Glauben geschenkt (45.). Das Licht, sowohl das physische als das geistige, eröffnet sich auf Christi Wort dem Blindgebornen, aber die Pharisäer bleiben, obwohl sehend, moralisch blind (9, 1—41.). Christus gibt aber auch zur Erhaltung des Lebens seiner Schaafe sein eigenes dahin, doch viele Schaafe hören seine Stimme nicht (cp. 10.). Zum physischen Leben ruft er sofort den Lazarus zurück und erklärt sich als die Auferstehung und das Leben (11, 25.); das Wunder der Auferweckung verschafft ihm Glauben und im Hosannaruf geleitete ihn herauf das Volk durch die Thore Jerusalems (12, 12. 13. 14.). Doch das Herannahen seiner Todesstunde vorherwissend, erklärt er (v. 35.): „Nur noch kurze Zeit habt ihr das Licht bei euch: glaubet an das Licht, daß ihr Kinder des Lichtes werdet;" aber sie blieben blind. Wiederholt erklärt er sich (v. 46.) als das Licht, das in die Welt gekommen, ein Licht, dessen erleuchtenden Inhalt er vom Vater erhalten habe. Nachdem er sofort den Jüngern das Gebot der Liebe gegeben hatte (13, 34.), kündigt er das Herannahen der Stunde seiner Verherrlichung an (13, 38.). Sofort verspricht er ihnen, Wohnungen für's jenseitige Leben zu bereiten (14, 2.). Er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben, fährt er fort (v. 6.), wer ihn sehe, sehe den Vater (v. 9.). Die Lehren, die er verkündige, seien vom Vater (v. 10.), und um

sie zu fassen, werde er ihnen den Geist der Wahrheit gewähren (26.). Nachdem er in seinem letzten Gleichnisse vom Weinstocke (cp. 15.) seinen Jüngern das mystische Zueinanderleben seiner Jünger mit ihm gelehrt, verheißt er ihnen, da sie das Licht seiner Lehre noch nicht ganz aufzufassen vermögen, den Geist der Wahrheit (16, 13.), der sie in alle Wahrheit einführen werde; die Zeit sei herangekommen, bemerkt er, wo er nicht mehr bildlich, sondern frei heraus sie vom Vater belehren werde. Im hohenpriesterlichen Gebete (cap. 17.) bittet Christus den Vater um seine Verherrlichung, da er ja ihm Macht gegeben habe über alle Sterbliche, daß er Allen, die ihm der Vater übergeben, das ewige Leben ertheile (17, 2.). Geoffenbart habe er des Vaters Namen — und alle Lehren, die ihm der Vater aufgetragen, habe er mitgetheilt (8. 14.) obwohl die Welt sie theilweise hasse — ja er opfere sich selbst auf, damit auch seine Jünger in der Wahrheit geheiligt würden — eine Aufopferung, welche sofort durch die Begebenheiten, welche in der Leidensgeschichte erzählt werden, vorbereitet und vollendet wird (18. u. 19. cap.). Wenn Christus endlich vor dem Tribunale des Pilatus erklärt: „Ich war darum geboren und kam dazu in die Welt, daß ich die Wahrheit lehre“ (18, 37.), so erklärt er deutlich genug, wie sehr es ihm als Gottessohn als seine Bestimmung obgelegen, sich als Licht der Welt zu erweisen, und wenn er siegreich aus dem Grabe hervorging (cap. 20.) so hat er sich als Herrn des Lebens thatsächlich erprobt. — Das in cap. 21. Erzählte braucht man, weil ein Nachtrag, nicht mehr beizuziehen.

Ist nun so der Inhalt des Evangeliums dargelegt, so drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnisse Evangelium und das im Prolog Enthaltene zu einander stehen.

Klar ist, daß im Prologe der Gottessohn seiner idealen, überweltlichen Seite nach dargelegt ist, während im Verlaufe des Evangeliums die historische Aufzählung wichtiger Ereignisse aus dem Leben Jesu sich uns entrollt. Es ist somit im Allgemeinen zu sagen, daß im Evangelium und in dem Prologe Idee und Geschichte des menschgewordenen Gottessohnes niedergelegt sind. Wie verhält sich nun jene Idee zur Geschichte

und welche Verhältnisse zwischen beiden können angenommen werden? Baur (S. 87) nimmt nur zwei Stellungen an; er bemerkt nämlich: „Die Hauptfrage, um welche es sich allein handeln kann, ist die, ob die aus der geschichtlichen Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen ist, oder ob die Idee in ihrer eigenen selbstständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte ist, daß sie sich selbst nach ihr gestaltet und im Grunde nur zur Form ihrer äußern Erscheinung gemacht hat?" Es hat somit Baur das Dilemma gestellt: „entweder verschwindet die Idee in der Geschichte, oder die Geschichte verschwindet in der Idee." Wenn nun Ersteres diejenigen Exegeten thun, die Baur (l. c.) mit Recht tadelt, wenn Baur dagegen den andern Standpunkt zum seinigen macht, so müssen wir den dritten und wahren, den Baur, in Extremen sich bewegend, übersieht, zu dem unsern machen und also Idee und Geschichte als gleichberechtigte Bestandtheile des Evangeliums anerkennen. Doch, wie ist dieß zu denken? Schon Hug[1]) hat das Verhältniß dahin bestimmt, „daß, wie im Anfange seines Buches der Evangelist die Versicherung, Jesus ist das Licht und Leben (1, 4. 5. 9.) ausgezeichnet angelegen sein lasse, so habe er auch im Fortgange der Erzählung sein Augenmerk auf diese zwei Sätze geheftet und nach seiner Gewohnheit planmäßig gesammelt." Aber nicht blos unter vielen Andern wird auf diese zwei Sätze im johanneischen Evangelium Rücksicht genommen, sondern die Nachweisung „der göttliche Charakter des Messias entfalte sich im göttlichen Licht und Leben" zieht sich wie ein goldener Faden durch das ganze Evangelium hindurch und es ist dieß der leitende Gedanke der evangelischen Geschichte, welche uns der Apostel entrollt.

Es ist zwar der Hauptzweck des Evangeliums zu zeigen, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist (Joh. 20, 31.); aber specieller besteht die Ausführung dieses Zweckes in der Aufweisung, daß der göttliche Charakter des Messias sich

---

[1]) Einleitung in die Schriften des N. T. 4. Auflage. 1847. II. Thl. S. 170.

im göttlichen Lichte und Leben und in der göttlichen Licht- und Lebensthätigkeit erweise. Daß aber sich dieß wirklich so verhalte, hat ein kurzer Ueberblick über den Inhalt des Evangeliums wahrscheinlich gemacht. In allen wichtigen Punkten der Geschichtserzählung des Evangeliums ist eine Beziehung auf das göttliche Licht und Leben, oder auf die göttliche Licht- und Lebensthätigkeit sichtbar.

Unter der Annahme des obigen Zweckes erklärt sich auch die Auswahl der Wunder treffend. Wollte der Evangelist die Gottheit Christi durch seine Licht- und Lebensspendung erweisen, so mußte er hauptsächlich auf solche Wunderthaten Rücksicht nehmen, die ihn als Licht- und Lebensspender erkennen ließen, was er auch that. Als Lichtspender erweist er sich in der Heilung des Blindgebornen (Joh. 9, 1—45.) als Lebensspender 1) sofern er Mittel zum irdischen Leben gab, daher die Brod- und Fischspendung (Joh. 6, 1—15.), die Weinspendung zu Cana (2, 1—11.). 2) Sofern er zerrüttetes, oder halbtodtes Leben wiederherstellt (5, 1—10. 4, 46—54.). 3) Sofern er endlich den Lazarus vom Grabe erweckt (11, 1—57.). Was das Wandeln auf dem Meere betrifft (Joh. 6, 16—21.), so wollen wir nicht mit Paulus, Baumgarten, Crusius und mit Bleek [1]) dessen Wundercharakter wegeregestiren, aber dasselbe doch nicht als Etwas ansehen, worauf Johannes besonderes Gewicht gelegt hätte, sondern dasselbe als eine wichtige Nebenbemerkung zur Reise nach Capharnaum betrachten, wo sich Christus weitläufig über das Brod des Lebens ausspricht.

Man wird nicht einwenden wollen, daß unter der Annahme des obigen Zweckes viele andere Wunderwirkungen von Johannes aufgenommen werden mußten, z. B. die Auferweckung des Jünglings zu Nain (Luk. 7, 11—18.), die Auferweckung der Tochter des Jairus, oder die Speisung der 4000 Mann (Mark. 8, 1—10. Matth. 15, 32—39.). — Einmal genügen in dieser Beziehung die Auferweckung des Lazarus (eine weit augenscheinlichere Lebensspendung, als die beim Töchterlein des Jairus);

---

[1]) Beiträge zur Evangelien-Kritik, Berlin, 1846. S. 103—105.

die Speisung von 5000 Mann, die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken hinlänglich; andererseits muß man stets berücksichtigen, was Dr. Georg Karl Mayer [1]) bemerkt: „Was in den drei andern Denkschriften schon enthalten war, das überging füglich der vierte Schriftsteller, wenn es für ihn noch so zweckdienlich war. Nur wo es nothwendig ist, um den Faden der der Geschichte nicht fallen zu lassen und nur zu berichtigen, wie in der Darstellung der letzten Stunden, wiederholt Johannes."

Unserer Annahme entsprechend, finden sich nun auch wichtige von den Synoptikern berichtete Begebenheiten der evangelischen Geschichte ausgelassen. So ist die Jugendgeschichte des Herrn übergangen; denn in ihr hatte sich sein göttlicher Charakter als Licht- und Lebenspender noch nicht gezeigt, ohne mit Gfrörer [2]) annehmen zu müssen, daß sich Jesu Jugendleben vor keinem der andern Menschen auszeichnete, so daß sonach ein Widerspruch mit Matth. und Luk. entstünde.

Auf gleiche Weise konnten viele andere Wunder und Wunderbegebenheiten übergangen werden.

Lag es nämlich dem Evangelisten daran, den göttlichen Charakter Christi aus seiner Lebens- und Lichtspendung und hauptsächlich aus dieser zu erklären, so konnte er alle Teufelaustreibungen, welche man bei Johannes vergeblich sucht, auslassen, welche Wunderwirkungen aufzuzählen gewiß nicht vernachläßigt worden wären, wenn es dem Evangelisten gegolten hätte, den göttlichen Charakter Christi schlechthin, oder im Allgemeinen zu erweisen, zumal da von Seiten dieser unreinen Geister Christus meistens als „der heilige Gottes" — „der Sohn des Allerhabenen Gottes" anerkannt wurde, ein Zeugniß, das bei dem letztern angenommenen Zwecke viel Bedeutung gehabt hätte (cfr. Hug. II. S. 172). Demgemäß konnten auch übergangen werden z. B. das Stillen des Sturmes, das Verdorren des Feigenbaumes (Matth. 8, 1—4. Mark 1, 40—45. Luk. 4, 42—44), oder z. B. die Versuchung von Seite Sa-

[1]) Die Aechtheit des Evangeliums S. 315.

[2]) Heiligthum und Wahrheit. Stuttg. 1838, Seite 120.

kans u. s. f. — Ja, die Verklärung auf Thabor (Matth. 17, 1—13. Mark. 9, 2—13. Luk. 9, 28—36.), die zum Nachweise des schlechthin göttlichen Charakters Christi vor Allem tauglich schien, und um deren Auslassung zu erklären, Schneckenburger [1]) dem heil. Johannes Furcht vor gnostischem Mißbrauch unterschieben zu müssen glaubt, findet ihre befriedigende Erklärung, wenn man nur den oben von uns angegebenen Zweck in's Auge faßt. — Dasselbe läßt sich von der Auslassung der Ereignisse bei Kaiaphas sagen, welche Auslassung Hug [2]) besonders bemerkenswerth findet. —

Ist nun der Zweck, den wir oben angegeben haben, wahrscheinlich der, welchen der Evangelist bei der Niederschreibung der evangelischen Geschichte verfolgt hat, wie wir nachzuweisen versucht haben; — so herrscht zwischen dem Prolog und dem Evangelium äußerlich betrachtet, die schönste Harmonie; gleich einer großartigen Fuge wird das Thema, das der Prolog gibt, „der Gottessohn erweist sich in der moralischen Welt als Licht und Leben," in den verschiedensten Lagen des Evangeliums durchgeführt; gehen wir aber tiefer ein, so muß der Prolog als die Metaphysik der Darstellung des Lebens Jesu aufgefaßt werden. Denn der Gedanke ist folgender: Christus zeigt sich hier auf Erden als das göttliche Licht und Leben eben deßhalb, weil er seinem tiefsten und innersten Wesen nach als Logos sich als die Fülle des göttlichen Lichtes und Lebens erweist; während also der Prolog den Begriff und die Idee des Logos als eines innerhalb der moralischen Welt wirkenden ausdrücklich dahin bestimmt, daß er sei das göttliche Licht und Leben; so zeigt die evangelische Geschichte concret in historischen Begebenheiten den Charakter Christi als göttlichen Licht- und Lebensspenders auf; es ist somit die evangelische Geschichte concreter Nachweis des im Prolog nieder-

---

[1]) Beiträge zur Einleitung in's N. T. 1822. S. 64. cfr. auch Lücke's recensirende Bemerkungen Stud. und Kritiken 1833. 2. Heft. S. 538. Ferner: Commentar I. S. 219.

[2]) Seite 172. II.

gelegten Begriffs des Logos. — Sonach ist der Prolog die nothwendige Voraussetzung des gesammten evangelischen Geschichtsgemäldes, das uns der Evangelist aufrollt. — Diese Darstellungsweise aber, die der heil. Johannes einschlägt, unterscheidet sich von den übrigen Geschichtserzählungen dadurch, daß er von der Idee des Gottessohnes in die Erscheinung herabsteigt, während andere von der Erscheinung zur Idee hinaufsteigen. —

Zweiter Theil.

Ursprung der christlichen Logoslehre.

Fragen wir nach dem Ursprunge der christlichen Logoslehre, so müssen wir die Quellen aufsuchen, aus welchen sie geflossen ist. Diese Quellen aber sind doppelter Natur, nämlich sie sind materiale und formale. Mit dieser Unterscheidung haben wir jenen Standpunkt der Untersuchung abgewiesen, nach welchem das Evangelium des Johannes lediglich als ein Produkt der göttlichen Inspiration betrachtet wird, und dieß mit Recht: denn dieser Standpunkt ist unhaltbar und gänzlich verschollen. Die Nachweisung der Unhaltbarkeit dieses Standpunktes lassen wir außer unserm Bereiche, und umsomehr dürfen wir über die ganze Sache stillschweigend hinweggehen, als die Ansicht vom theopneustischen Charakter der Schriften des N. T., wie ihn z. B. Johann Benedikt Karpzov [1]) vertritt, fast von Niemand mehr vertheidigt wird (cfr. v. Drey. Apol. I. §. 28). Wir müssen daher mit Ebrard [2]) sagen: „Der materiale Gehalt der Logoslehre war freilich die in

---

[1]) In seinen sacrae exercitationes in Pauli epist. od. Heb. im 10. Cap., welches überschrieben ist: „λόγος non a Philone sumtus; obstat enim concursus θεόπνευστος“ sagt er: nec concursus Dei immediatus cum sacro amanuensi ad scribendi excitato ministerium id voluit, quem non jussit tantum scribere atque res omnes ac verba suggessit eo ordine, quo hodie sunt, sed ejus etiam voluntatem impulit atque mentem illuminavit, ut perspicue et ea scriberet quae sanctissimus Dei spiritus clarissime inspirabat etc.

[2]) Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Frankfurt, 1842. Seite 1054. Note 1.

Christo erschienene, und dem Evangelisten durch den heiligen Geist angeeignete ewige Wahrheit. Aber die Inspiration bestand nur auf den niedersten Stufen in einem Mittheilen eines äußerlichen Fremden, je höher die Offenbarung stieg und vollends im N. T. bestand die Inspiration immer mehr darin, daß die ganze Person des Schriftstellers mit all' ihren Individualisirungen in den Dienst der Wahrheit genommen und vom heiligen Geiste durchdrungen ward. — Den Ursprung der Form jener Lehre haben wir jedenfalls auf der Seite der historischen Entwicklung und Ausbildung des Johannes zu suchen." — Deßhalb muß nun zwischen materialen und formalen Quellen mit Recht unterschieden werden. —

A. Materiale Quellen.

Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν...
Joh. 1, 16.

Die Quellen der Logoslehre, soweit sie den Gehalt derselben betreffen, sind mit Rücksicht darauf, daß Logos und Christus als eine und dieselbe Person nur nach verschiedenen Beziehungen hin erscheinen, die Aussprüche Christi über seine Wesenheit sowie seine göttlichen Thaten und Begebenheiten, die sich mit Christo zutrugen, zunächst und zumeist.

Hat nun Christus über sein Wesen sich ausgesprochen, so ist klar, wie Johannes als steter Ohrenzeuge Christi, sie zum Grunde seiner Logoslehre benützen konnte. Da schon oben zum exegetischen Verständniß der Logoslehre manche Stelle aus dem Evangelium gezogen werden mußte, so ist es jetzt nur Noth, sie in der Ordnung aufzuführen.

a) Christus nennt sich nach dem Zeugniß des Johannes älter, als Abraham 8, 58., ja früher existirend, als die Welt war, also von Ewigkeit, wie oben gezeigt wurde. — Daher konnte Johannes wohl die Ewigkeit des Logos behaupten (cfr. 3, 13. 6, 41.). Daß der Logos *πρὸς τὸν θεὸν* sein mußte, schloß Johannes aus dem Ausspruche Christi, wornach er in

seinem hohenpriesterlichen Gebete sprach: „jetzt verherrliche auch du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich, schon ehe die Welt war, bei dir hatte“ (Joh. 17, 5.), wo sich Christus von einer deutlichen persönlichen Beziehung zum Vater äußert. Daß aber das himmlische vorzeitliche Wesen Christi ein göttliches, an der Wesenheit des Vaters theilnehmendes war, das erschloß er aus allen jenen Stellen, die bereits oben angeführt wurden, um die Gottheit Christi zu beweisen. Mit Rücksicht hierauf konnte Johannes mit vollem Recht bemerken: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* — „Wie der Vater, fährt ferner Christus fort, das Leben in sich selbst hat, so gab er es auch dem Sohne, das Leben in sich zu haben;“ — wenn er sich ferner einerseits das Brod des Lebens nennt (6, 35. 41, 48.) und das Leben selbst (11, 25.), so bezeichnet er sich auch anderseits als das Licht der Welt (8, 12. 9, 5. 12, 46.) und wenn er diese Namen verbindet „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14, 6.), so sieht man auch die Berechtigung von Vers 4. ein, welcher bemerkt: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* — Wie wenig jedoch Christus als das Licht bei Vielen der Juden aufgenommen wurde, sah Johannes von Stunde zu Stunde, und hätte auch Christus nicht gesagt: „die Welt liebt die Finsterniß mehr, als das Licht“ (3, 19.), so waren dennoch des Evangelisten Worte gegründet, die lauten: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* (v. 5.). — Wenn ferner Johannes die zahlreichen Aussprüche Christi vernahm: *εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα*, und *ἀπεστάλην* etc. (Joh. 3, 17. 4, 34. 5, 30. 6, 38. 8, 26. 15, 22. 17, 3. 4, 5.) und wenn er neben seinem göttlichen Wesen auch die wahre Menschheit schaute, ja Christus selbst (18, 37.) von seinem „Geboren sein“ sprach und sich endlich Christus selbst den „Eingebornen“ nannte (3, 16.), so ist klar, wie Johannes schrieb: „*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*“ (v. 14.).

3*

Hat nun Christus die Ewigkeit seines Wesens, seiner göttlichen Glorie, die sich in seinem Charakter als göttlichem Lichte und Leben ausprägte, von sich selbst behauptet, und sich sonach als Licht und Leben bezeichnet, so mußte Johannes, wenn er anders, was er vom Herrn gehört, uns darzustellen beabsichtigte, in sein Evangelium aufnehmen.

Gerade aber jene Aussprüche, die Christus über sein eigenes Wesen that, werden als wirklich von Jesu gehaltene beanstandet, und es wird bemerkt, Johannes habe sie ganz frei componirt, oder doch, obwohl ihnen meistens eine historische Quelle zu Grunde liege, dieselben mit allerlei Ingredienzen, die ihm durch seine eigenen Gedanken, oder von der damals herrschenden Zeitphilosophie geboten wurden, so ausgestattet, daß sie in der Gestalt, wie sie vor uns liegen, als ein Gemenge von Wahrheit und Dichtung erscheinen. —

Zu der ersten Ansicht bekennen sich Strauß [1]), Bauer [2]) und v. Baur [3]) und in ihrer Destruktion des historischen Charakters der Reden ist ein merklicher Fortschritt. Alle drei stimmen darin überein, daß, was als Gehalt der Reden erscheint, nicht wirkliche historische Wahrheit, nicht von Christo ausgesprochene Worte sind; aber die Art und Weise der Composition dieser Reden denken sie sich verschieden. — Es ist ein stufenmäßiger Fortschritt, bemerkt H. Merz [4]) treffend, in der modernen Evangelienkritik; Strauß, B. Bauer und Hr. Baur bezeichnen die drei Epochen. Die erste Phase ist die des Mythus, des unbewußten Dichtungstriebes, des absichtslosen Instinkts, der in einem reinen Naturproceß die Evangelienbildung aufgehen läßt und das Geistigste, was die Welt gesehen bis zu losem Gerölle und mechanischem Conglomerate depotenzirt. In der zweiten Phase wurde das Evangelium zu einem aus dem Geiste und der Anschauung

---

1) Leben Jesu, S. 559 — 701.

2) Kritik der ev. Geschichte des Joh. S. 10. 101. f. 311.

3) Zeller's theol. Jahrb. 1844. I.

4) Studien der evang. Geistlichkeit. Herausgegeben von Stirm. 16. Band. 2. Heft. 1844. S. 15, 16.

der spätern Gemeinde hervorgegangenem Reflexionswerk gedankenloser Scribler. Was für Strauß bewußtloses Naturwirken war, ist für Bruno Bauer That des reflektirenden Selbstbewußtseins geworden, aber freilich eines völlig hirnverbrannten, geistesarmen, dummbenebelten Selbstbewußtseins.

Nach v. Baur's Ansicht aber ist die Erfindung und Darstellung des Evangeliums freie That des seiner völlig sichern und durchsichtigen Geistes, als selbstbewußte Reflexion und Projection einer Idee in die sie ausdrückende Form. Und mit großer Kunst und Geisteskraft ist die Tendenz durch das Ganze hindurchgeführt."

Straußen's und B. Bauer's Ansichten haben schon längst ihre Widerleger [1]) gefunden, und gegen Dr. Baur in dieser Schrift aufzutreten, halten wir überflüssig, zumal da bereits Ebrard [2]) und Bleek [3]) mit Baur, soweit dessen Behauptungen hier in Betracht kommen, ihre Lanzen gebrochen haben.

Die zweite Ansicht vertreten Weiße [4]) und Gfrörer [5]). Beide stimmen darin überein, daß den johanneischen Reden historische Wahrheit zu Grunde liege. — Während nun Weiße der Ansicht ist, daß der historische Gehalt dadurch, daß des Evangelisten eigene Meinung und eigene Gedanken beim Niederschreiben sich unwillkührlich unterschoben, mit Fremdem, nicht eigentlich Christlichem erweitert wurde, so daß das Evangelium ein Gemenge von christlichen und johanneischen Gedanken ist, das noch zudem durch einige spätere ungeschickte Bearbeiter entstellt wurde; — so geht Gfrörer's Ansicht dahin, daß der ursprüngliche wahre historische Kern durch den Evangelisten mit unchristlichen Ideen umsponnen worden sei, sofern der Apostel namentlich solche Gedanken in die Reden Christi und des Täufers eingewoben habe, welche mit der Logoslehre zusammenhängen — Gedanken, die er der damals herrschenden Zeitphilosophie entnom-

[1]) cfr. Ebrard's Kritik a. a. O. 753. 1840.
[2]) Das Evangelium Johannis rc. Zürich, 1845.
[3]) Beiträge zur Evangelienkritik, Berlin, 1836.
[4]) Evangelische Geschichte I. 106—115.
[5]) Heiligthum und Wahrheit. S. 335 ff.

men habe. — Die Willkührlichkeit der Annahme Weiße's hat bereits Maier [1]) dargethan; von größerer Wichtigkeit aber ist es, Gfrörer's Gründe zu hören, sofern er das Bewußtsein des Johannes mit Ideen der damalig herrschenden alexandrinischen Religionsphilosophie durchdrungen sein läßt, und es also auf historischen Boden zurückführt.

In wie weit nun Johannes sich von jener Philosophie beherrschen ließ, das zu untersuchen ist für uns wichtig, wie der spätere Verlauf zeigen wird, und wir müssen deßhalb die Gründe anhören, auf die hin Gfrörer seine Ansicht aufstellte.

Seine Gründe bezwecken zweifaches: 1) nachzuweisen, daß die Reden Christi in der Weise, wie sie vorliegen, nicht von Christo gehalten werden konnten, und 2) daß der Gehalt, der aus ihnen zu Tage tritt, wirklich der Schule, d. h. der damaligen Philosophie angehörte. — Als Gründe nun, warum solche Reden und Aussprüche nicht von Christo gehalten werden konnten, werden einerseits die lange Zeitdauer, die zwischen der Abhaltung und Niederschreibung derselben verstrich, andrerseits die historische Erfahrung von Thucydides, der seine Reden auch nach eigenem Bekenntnisse selbst machte, und auch noch die Unmöglichkeit geltend gemacht, daß Johannes die Reden des Herrn aufzeichnete, „weil es sehr stark nach den Verhältnissen des neunzehnten Jahrhunderts rieche, und fast dem Beispiele gewisser Gelehrten nachgedichtet zu sein scheine, welche mit dem Notizenbuch in der Hand durch die Städte wandern, um nachher ein Buch daraus zu machen, damit sie die Reisekosten herausschlagen" [2]).

Als specielle Gründe, warum die Reden nicht von Christus selbst gehalten sind, werden namhaft gemacht:

Erster Beweis aus dem 10. Kap. Im Anfang des Kap. werde erzählt, daß Christus während des Laubhüttenfestes eine Rede hielt, in der er sich mit dem guten Hirten, die Gläubigen mit den rechten Schaafen vergleicht (Gfr. 320.). — Nach

---

[1]) Comm. I. 104. ff. cfr. Ebrard's Kritik a. a. O. 787.

[2]) Die heilige Sage. II. Abth. 319. 320.

drei Monaten, am Feste der Tempelweihe habe er nach dem Berichte Johannis zu den Juden, die ihn befragten, ob er Christus sei, gesprochen: „ich habe es euch schon gesagt und ihr habet meine für mich zeugenden Werke gesehen; aber ihr glaubet nicht, denn ihr seid nicht aus der Zahl meiner Schaafe, wie ich euch gesagt habe" (10, 26.).

Diese letztern Worte nehmen nun entschieden Rücksicht auf das im Anfang des 10. Kap. vorangegangene Bild vom guten Hirten. — Dieß sei wohl auf dem Papiere möglich, weil zwischen beiden Punkten nur eine Daumenbreite Mitten inne stehe, aber total unmöglich in der Wirklichkeit, weil zwischen beiden Reden ein Zwischenraum von drei Monaten sich hineindränge (322), und es sei eine Bezugnahme der letztern Worte auf die früher auf dem Laubhüttenfest gehaltene Rede nur dann möglich, wenn man annehme, daß α) der Herr sich immer mit dem Bilde des guten Hirten besonders beschäftigte, β) daß dieselben Leute anwesend waren, wie am Laubhüttenfeste, γ) daß auch die derartigen Zuhörer sich vielfach mit dem Bilde des guten Hirten beschäftigt hätten, da sie ihn sonst nicht verstanden hätten. Diese Punkte seien aber nicht anzunehmen — somit sei diese Rede in Wirklichkeit nicht gehalten, sondern freie Arbeit des Evangelisten.

Betrachten wir, um den Einwand Gfrörer's zu würdigen, die Sache genauer, so spricht Johannes im Eingang des Kap. 10. davon, daß der, welcher nicht zur Stallthüre hineingehe, sondern irgendwo anders hineinsteige, ein Räuber sei; der aber, welcher durch die Thüre eingehe, sei der Hirt; ihn kennen die Schaafe, er schreite beim Zuge vor ihnen her und sie kennen seine Stimme (v. 7.). — Er sei die Thüre, wer durch sie eingehe, werde gerettet, — er sei der gute Hirt und gebe im Gegensatz vom Miethling sein Leben für seine Schaafe; v. 26. aber heißt es „ihr glaubet mir nicht, weil ihr nicht aus meiner Schaafherde seid, wie ich euch sagte."

Es kann sich nun v. 26. auf die Verse 1—6, oder 7—19. beziehen, oder nicht. Bezieht sich der in v. 26. ausgesprochene Gedanke nicht dorthin — und dieß ist schon sosehr angenommen

worden, daß es sich nur unter dieser Annahme erklären läßt, warum „καθὼς εἶπον ὑμῖν“ in wichtigen Auktoritäten (z. B. in B. K. L. M* 33.) ausgelassen wurde, weil der in v. 26. enthaltene Ausspruch weder in der parabolischen Rede vom Hirten noch sonst im Evangelium sich findet — bezieht sich also v. 26. nicht auf v. 1. ff., so fällt die ganze Argumentation Gfrörer's von vorne weg. Gesetzt aber auch, was wir annehmen, es finde zwischen beiden Punkten eine Beziehung statt; so muß gerade das Gegentheil von Gfrörer's Ansicht behauptet werden.

Wären diese Reden Jesu v. 1. ff. frei componirt, so müßte Johannes in den Versen 1. ff. die Worte so gestellt und in v. 26. dieselben so gerichtet und ausgeführt haben, daß sich wirklich καθὼς εἶπον auf das in v. 1. ff. gesagte beziehen konnte. — Kein vernünftiger Schriftsteller wird nämlich, wenn er eine Rede frei componirt, im Verlaufe derselben auf etwas schon Gesprochenes verweisen, was er wirklich und kurz zuvor nicht gesagt hat. Dieß ist aber bei Johannes der Fall, somit läßt sich wohl nicht annehmen, daß diese Rede frei componirt sei. — Man sieht sich daher vielmehr zu der Annahme fortgetrieben, daß Jesus wirklich eine ähnliche Rede hielt, in der er den Juden den Vorwurf machte, sie seien, weil ungläubig, nicht aus seinen Schaafen; daß aber Johannes diese parabolische Rede nicht, oder wenigstens nicht ganz mittheilte und im letzten Falle der Theil ausblieb, in dem das Gleichniß weiter ausgeführt wurde, auf das in v. 26. angespielt ist.

Wir geben nun freilich unter unserer Voraussetzung zu, daß Jesus sich gerne mit dem Bilde des guten Hirten beschäftigte, denn es drückt sein Verhältniß zu seinen Erlösten treffend aus. — Ferner, daß wirklich Einige von denselben Leuten anwesend waren, wie beim erstgenannten Festbesuche; dieß ist ja sehr denkbar, weil beim Feste die meisten Juden sich zusammenfanden, und namentlich solche, die Jesum kannten, sich um ihn geschaart haben werden, welche ihm entweder glauben, oder Etwas ablauschen wollten, um ihn zu verderben. Daß es auch die Juden verstanden, was er mit v. 26. sagen wollte, kann man unbedenklich annehmen, da sie schon im Bilde, und ohne Bild deutlich genug gehört

hatten, als wessen Kinder sie Jesus betrachtete (z. B. 8, 23, 5, 37.). Dieß geben wir gerne zu, nur nicht in der monströsen Weise, wie sie Gfrörer will, ohne deßhalb ein „Simpel" sein zu müssen, mit welchem Titel Gfrörer den zu beehren sucht, wer sie zugibt (S. 322.).

Unsere Ansicht können wir auch durch den gerade vorhergehenden Vers bewahrheiten. Da die Juden den Herrn (v. 24.) befragen, ob er Christus sei, so antwortet Jesus: „εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε," — und Johannes führt diesen Ausspruch Christi an, obwohl Christus nirgends im Evangelium gegenüber den Juden sich so bestimmt ausgesprochen hat, welche Erscheinung gewiß nicht gefunden werden könnte, wenn die johanneischen Reden und die Zwischenbemerkungen der Juden fingirt und von Johannes frei componirt wären. Gerade diese Citate, die nicht eintreffen, weisen darauf hin, daß, wiewohl im Geiste des Johannes das Gesammtbild Christi mit allen seinen Aussprüchen, Lehren und Thaten gegenwärtig war, ihm beim Beschreiben dieses Bildes viele einzelne Merkmale in der Feder blieben, so daß ihm während des Niederschreibens manchmal das Menschliche begegnete, zu meinen, er habe bereits schon früher das niedergeschrieben, was nur an seinem Geiste vorübergegangen war.

Den zweiten Beweis nimmt Gfrörer [1]), ebenso De Wette [2]) aus Kap. 3., wo an das Zeugniß des Johannes (26—30) von v. 30—36. sich Worte anschließen, die einmal unmöglich Johannes der Täufer gesprochen haben konnte, weil es v. 32. heiße, sein Zeugniß werde von Niemand angenommen, obwohl erst Jesu messianischer Beruf begann; andrerseits seien auch Redensarten dem Täufer in den Mund gelegt, die denen von Christo mit Nikodemus gewechselten bis auf's Haar gleichen. Weil nun ferner mit v. 30. keine Abtheilung der redenden Subjekte gemacht werden und man mit v. 30. die eigene Reflexion des Johannes nicht beginnen lassen könne, weil sich keine Fuge zeige, so müsse man sagen, die ganze Stelle sei gemacht (d. h. also dem

[1]) l. c. Seite 322—325.

[2]) Einleitung in's N. T. S. 17. — Comment. zum Ev. S. 7.

Täufer sei eine vom Evangelisten concipirte Rede in den Mund gelegt worden). Es ist wahr, die Ausdrücke in v. 32. gleichen denen in v. 11., die in v. 36. denen in v. 18. Es ist ferner wahr, daß sich in v. 34. keine deutliche Fuge zeigt, und wenn Johannes in spätern Tagen das Evangelium schrieb, οὐδεὶς ἔλαβεν statt οὐδεὶς λαμβάνει schreiben mußte. — Aber berechtigt dieß schon, die vom Täufer gehaltene Rede für unterschoben zu erklären? Wenn mit v. 31. sich Spuren von johanneischer Reflexion zeigen, folgt dann schon, daß auch v. 27., 28., 29., 30. eigene vom Evangelisten gemachte Worte sind? wo liegt die Berechtigung dieses Schlusses? Aber auch hievon abgesehen, ist es denn nicht möglich, daß Johannes von dem Bilde des Erlösers so ganz durchdrungen war, daß sich ihm das Vergangene als gegenwärtig darstellte und sonach, wo er seine Reflexion über Christus anhebt, sich die Vergangenheit psychologisch in die Gegenwart verwandelte? Oder konnte Johannes nicht in seinem Evangelium von der Idee des Erlösers als des kommenden, die er als real in Christo dachte, sprechen, so daß offenbar das Praesens (λαμβάνει) gewählt werden mußte?

Wir wollen keinem dieser künstlichen Versuche Beifall zollen, sondern einfach mit Lücke uns zu der Ansicht neigen, „daß sich von v. 31. an mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise, die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten vermischt." — In keinem Fall darf man aber auf die freie Composition der Rede schließen. Johannes würde nämlich, so er anders hätte absichtlich frei componiren wollen, sich hauptsächlich beeifert haben, sowohl die in der Rede des Täufers und des Herrn gleichlautenden Phrasen zu vermeiden, als auch die Rede des Täufers so einzurichten, daß Alles in ihr Ausgesprochene in den Mund des Täufers paßte, außer er hätte ganz plan- und zwecklos und ganz blödsinnig fortgeschrieben; aber bei einer solchen Geistesfähigkeit wäre noch viel weniger an eine freie Composition der Reden zu denken. Jemehr nun jede Spur von Absichtlichkeit, Reden componiren zu wollen, bei Johannes verschwindet, desto weniger werden wir uns geneigt fühlen, hier in die Lärmtrompete der negativen Kritiker

zu stoßen, um von „Evangelien- und Redencompositionen des Evangelisten“ zu posaunen.

Der dritte Beweis für die freie Composition der johanneischen Reden wird aus Kap. 3. v. 2—21. hergenommen aus dem Gespräche Christi mit Nikodemus. — „Es scheint mir, bemerkt Gfrörer (S. 325), als setze Johannes voraus, diese Unterredung sei unter vier Augen vorgegangen. Mit Recht kann man daher die Frage aufwerfen, wie denn der Evangelist Alles so genau erfahren habe? — In der Rede aber ist auffallend, wie der gelehrte Nikodemus Christum auf so einfältige Weise mißverstehen konnte; (auch De Wette nimmt aus diesem Grund mit Gfrörer Parthei), oder wie Jesus mit seinem Nikodemus in den tiefsten Abgrund johanneischer Mystik einging. Das Gespräch nun, das seine Schwierigkeit hat, erklärt sich leicht, wenn man annimmt, Johannes habe es so geschrieben, wie er sich das Gespräch Christi mit einem Pharisäer in fünfzig Jahren nachher dachte.“

„v. 13. heiße es: *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.*“ Als er dieß sprach, war er nicht im Himmel, sondern auf Erden. — Ferner „*ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν,*“ erkläre sich nur der Plural daraus, daß Johannes seine und seiner Mitapostel Erfahrung dem Herrn in den Mund lege. In v. 19. „*αὕτη ἐστὶ ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*“ seien diese Präterita durchaus gewählt — und Johannes lege hier wiederum seine und seiner Mitapostel Erfahrung in den Mund des Herrn.“

Aber Ad. Maier hat gezeigt, wie der Evangelist beim Gespräche Christi mit Nikodemus zugegen sein konnte (S. 286). Das „einfältige Mißverständniß“ betreffend, ist einmal die Erklärung Lücke's, Tholuk's, Olshausen's ꝛc. nicht widersinnig, daß zwar Nikodemus nicht an eine physische Wiedergeburt dachte, aber mit dem *ἄνωθεν γεννηθῆναι* keinen klaren Begriff zu verbinden wußte, und also Jesum veranlassen wollte, seine Worte genauer zu erklären (vergl. auch Meyer S. 46). Aber da der

Begriff der Wiedergeburt auch den Juden ein geläufiger war, so kann man wohl Maier's Erklärung beipflichten, wornach Nikodemus vergleichungsweise von derselben Unmöglichkeit sprach, geistig wie körperlich wiedergeboren zu werden — und diese Erklärung rechtfertigt sich sehr leicht, wenn man die Antwort Christi (v. 5.) näher betrachtet; denn Christus berichtigt hier nicht ein Mißverständniß, was er doch thun mußte, wenn ihn Nikodemus nicht verstanden hätte, sondern er wiederholt mit Nachdruck die Nothwendigkeit der Wiedergeburt zum Behufe der Eingehung in's Reich Gottes (cfr. v. 3.). — Wo ferner der „tiefste Abgrund der johanneischen Mystik" sich im Munde des Herrn verrathe, hat Gfrörer nicht angegeben; — und wenn auch Gfrörer recht gefühlt hat, daß er mit Nikodemus tiefere Worte wechselte, als er gegenüber den ungelehrten Juden that, so wird dieß, hoffe ich, gegenüber dem gelehrten Rabbi ganz in der Ordnung gefunden und zugleich auch als ein Merkmal der Aechtheit der Rede angesehen werden müssen. Eine deutliche Spur von freier Composition der Rede findet Gfrörer ferner in den Temporibus der Verba, die vorkommen; zunächst in ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. — Aber ὁ ὢν ist gleich (Joh. 1, 18.) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς und drückt die ganze Wesensfülle des Sohnes aus, die, wie Johannes von sich sagt, vom Himmel herabgekommen sei, so daß wir also ὢν nicht mit Gfrörer übersetzen „der (jetzt) im Himmel ist" und also auch sein Einwand wegfällt. —

Mit v. 18. bricht aber Jesus die Unterredung mit Nikodemus ab und seine eigene Reflexion beginnt. Daher kann auch das Präteritum ἠγάπησαν .... nicht für die freie Composition der Rede sprechen.

Anmerkung: Ich muß mich gegen Lücke und De Wette erklären, wenn sie schon mit v. 16. die Rede Christi mit Nikodemus abbrechen und v. 16 bis 21. als erläuternden und erweiternden Zusatz erklären. Die Gründe, die Lücke vorbringt, sind (Comm. I. 543. 544.): „Mit v. 16. verliere sich das Dialogische und Individuelle fast ganz, und vorherrschend werde der Ton allgemeiner Reflexion." Aber schon mit v. 13. hört das Dialogische und wenn man will, auch das Individuelle auf. — Ferner wird von ihm und Maier bemerkt, μονογενὴς sei ein dem Johannes eigenthümlicher Begriff, der sonst im

den Reden nirgends mehr vorkomme; aber Scholl (bei Lücke 543) bemerkt ganz recht, „man sehe nicht ein, warum nicht Jesus sich dieses Ausdrucks ebenso gut hätte bedienen können," zumal im Gespräch mit Nikodemus. Die Sache verhält sich nämlich so: Wenn es Christus daranlag, sich über seine Wesenheit vor Nikodemus auszusprechen, so mußte es ihm nahe liegen, sich μονογενής zu nennen. Nikodemus betrachtete nämlich Jesum als einen Gesandten Gottes, ähnlich den Propheten cfr. v. 2. — Wenn nun sich Christus blos υἱὸς θεοῦ oder υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nannte, so hätte sich Nikodemus in seiner Ansicht, daß Christus blos ein Prophet oder dgl. sei, bestätigt gesehen. Denn Nikodemus als Gesetzgelehrter wußte, daß mit υἱὸς θεοῦ, und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Gerechte, Heilige, Propheten benannt wurden (cfr. Daniel 8, 17.). — Wenn sich aber Christus zur Unterscheidung von diesen μονογενής nannte, so war dem Mißverständnisse des Nikodemus vorgebeugt und Christus hatte seine Wesenheit kund gethan, was ja Nikodemus beabsichtigte. — Dieß ist aber auch der Grund, warum Christus sich nur hier μονογενής nannte und nicht auch vor den Juden; denn wenn er sich vor diesen nur υἱὸς θεοῦ nannte, wußten sie schon, daß er sich göttliche Wesenheit zuschrieb. Das Vorkommen von μονογενής spricht gerade im Gegentheil dafür, daß v. 16. als Fortsetzung zu der Rede des Herrn mit Nikodemus, und nicht wie Lücke ꝛc. wollen, als Abschluß derselben zu betrachten ist. Aber es stehen uns auch noch andere Gründe zur Seite. — Einmal fehlt alles, wie auch Lücke S. 544 zugibt, wodurch der Uebergang vom Gespräche zur Reflexion äußerlich bemerkbar würde. Aber auch innerlich, dem Sinne nach, läßt sich keine Fuge bemerken, wo des Evangelisten „erklärende und amplifizirende" Reflexion beginnt. Mit v. 16. ist keine Erklärung oder Amplifizirung des vorhergehenden zu bemerken; v. 17. schließt sich genau an v. 16. an. Mit v. 18. schließt sich aber deutlich die Rede ab; denn der folgende Vers reiht sich exegetisch an den vorhergehenden an, sofern ἤδη κέκριται durch αὕτη δὲ κρίσις . . . näher bestimmt wird. Es tritt aber auch ein neuer Gedanke hinzu, nämlich — die Erinnerung des Johannes, daß Christus das Licht der Welt sei, wovon im Vorhergehenden keine Rede war. Dazu kommt, daß dieser Vers, wie kein anderer, eine spätere Abfassungszeit verräth; denn in ihm „wird die ganze Erscheinung des Herrn nach ihrem Erfolge bei den Menschen als eine bereits vorübergegangene überblickt" (Maier I, 302). — Willkührlich ist es, mit Maier in v. 16: εἰς τὸν θάνατον bei ἔδωκεν zu ergänzen und in v. 16. ein schon erfülltes Faktum anzusehen. —

Von der Rede Christi mit Nikodemus gilt aber im Allgemeinen auch derselbe Schluß, daß sie nicht als eine freie Composition geltend gemacht werden kann. Denn wäre sie als eine solche beabsichtigt, so würde, wie Maier bemerkt, „sich er-

warten lassen, daß er dem Vortrage eine bestimmte Beziehung auf Nikodemus gegeben und daß er weitere Gegen- und Zwischenreden von Seite desselben eingefügt hätte" (303. I. Band).

Sind nun die speziellen Gründe, auf welche hin Gfrörer die meisten Reden im Evangelium Johannis als eigene Ausarbeitung des Evangelisten anzusehen sich genöthigt sieht, zurechtgestellt, und berichtigt, so ist es nöthig, auf die allgemeinen Gründe einzugehen, welche ihn zwingen, die Authentie der von Christo gehaltenen Reden zu läugnen.

Vor Allem wird, wie oben bemerkt, die lange Zeitdauer, die zwischen der Abhaltung und Niederschreibung der Reden stattfand, hervorgehoben, um die Unmöglichkeit der Aechtheit der Reden darzuthun. — Aber diesem Einwand ist neuestens von Ebrard und Maier hinlänglich begegnet worden, so daß darüber länger zu sprechen unnöthig wäre. — Beachtet man nämlich das tiefe, empfängliche, durch viele eitle Gelehrsamkeit nicht verdorbene Gemüth des Lieblingsjüngers und die Liebe zu seinem Meister, mit der er denselben umfaßte, und sich an ihn anschloß, so mußte, wenn sein höchstes Streben und Wissen der Herr war, nicht nur allein dessen Persönlichkeit, dessen Lehre, dessen Gedanken sich dem liebenden Herzen so einprägen, daß mit den Gedanken zugleich auch „der Ausdruck, namentlich wenn er neu und eigenthümlich war" [1]), ihm Eigenthum wurde. — Wir wollen gerne zugeben, daß Johannes nicht „mit dem Notizenbuch in der Hand" dem Herrn auf seinen Reisen folgte, aber Hug's [2]) Ansicht, daß Johannes früher einzelne Parthieen der evangelischen Geschichte ausarbeitete, und sie bei Abfassung seines Evangeliums benützte, bleibt noch immer auf gutem Grunde stehen, besonders wenn man so trostlose Gründe gegen sie vorbringt, wie es neuestens Bleek [3]) gethan. Auch der den Aposteln verheißene heilige Geist, der sie an Alles erinnerte (Joh. 14, 26.), stand mit seiner erleuchtenden

---

[1]) Maier: Comm. I. 106.

[2]) Hug: Einleit. IV. Aufl. II. 234.

[3]) Er sagt: hätte Johannes diese Reden früher aufgezeichnet, so müßte dieß in aramäischer Sprache geschehen sein. Wäre aber dieß, so müßten diese

Gnade dem Jünger zur Seite (Maier 107). — Aus allem diesem wird aber zur Genüge hervorgehen, daß Johannes in einem ganz andern Verhältnisse zu Christus und seinen Reden stand, als Thucydides zu seiner Geschichte; es kann daher des Letztern Verfahren, wornach er nach seinem eigenen Geständniß de bello Pelop. 1, 22. die Reden gemacht habe, nicht „als Regel für alle andern Fälle" aufgestellt werden. —

Haben wir nun Gfrörer's Einwände gegen den formellen Theil der Reden gehört, so ist auch nöthig, die Beweise zu beurtheilen, die Gfrörer [1]) zum Beweise vorbringt, daß sich einzelne Ausdrücke, die ihm Johannes in den Mund legte, nicht von Christus über sich selbst können ausgesprochen worden sein, sondern daß sie Johannes ihm aus dem Zeitbewußtsein, aus der damaligen philosophischen Schule unterschoben habe. — Solche Ausdrücke seien diejenigen, die mit der Logoslehre in näherer Beziehung stehen: z. B. 10, 30. *ἐγὼ καὶ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* 12, 45. *ὁ θεωρῶν ἐμὲ, θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με.* — 3, 13. *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς οὐρανὸν....* 5, 19. .. *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα, ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.....* 9, 5. *ὅταν ἐνῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου,* 14, 6. *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.* 17, 10. *τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι, καὶ τὰ σὰ ἐμά.....* (Meistens solche Stellen, die wir als materiale Quellen bezeichneten.)

Daß nun solche Aussprüche der Schule angehören, d. h. aus einer Quelle geschöpft seien, deren unser Erlöser nicht bedurfte, dafür werden folgende Beweise beigebracht.

1. Beweis (S. 337). „Wer so lebt und stirbt, wie Er, in dessen Innerem ist ein höheres Licht aufgegangen, als

---

Reden, wenn aus dem Aramäischen in's Griechische übersetzt, auch eine aramäische Färbung an sich tragen; dieß ist aber nicht der Fall, somit kann sie auch Johannes nicht früher aufgezeichnet haben!! (Beiträge zur Ev. Kritik S. 240.)

[1]) Gfrörer Heiligthum der Wahrheit S. 336.

dasjenige, welches irgend eine Schulphilosophie der Welt gewähren kann; er handelt und lehrt aus Inspiration." — Wenn aber gerade mittelst Inspiration z. B. ein höheres Licht in ihm aufgegangen ist, und dieß Licht aus seinem Innern heraus die ganze Welt erleuchtend und belehrend durchdrang, konnte Christus, frage ich Gfrörern, wenn er sich über sein Wesen aussprach, nicht mit dem vollsten Rechte und seiner Wesenheit am angemessensten Licht der Welt nennen? Muß gerade dieß Wort aus der alexandrinischen Theosophie entlehnt sein? . . . .

2. Aber auch noch andere Gründe, bemerkt S. 338 Gfrörer, stehen ihm zu Gebot. Er beruft sich auf 14, 28. ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί.

„Welcher geistig gesunde Mensch, bemerkt Gfrörer, sagt solches von sich selbst aus: Gott der Allmächtige ist größer, denn ich? Nur ein Mann, der die ungemessenste Meinung von sich selber hat, wird so von sich sprechen. Denn das versteht sich doch in aller Welt von vornweg, daß Gott über sämmtliche Erdenbewohner unendlich erhaben ist." „Dagegen begreift es sich leicht, wenn Johannes auf Christus den Inhalt der philon'schen Logoslehre übertrug." —

Dieser Einwand beruht auf der Voraussetzung, daß Christus, wie jeder andere Erdenbewohner, ein gewöhnlicher Mensch war. — Denn wäre er blos dieß, so wäre der Ausspruch Christi: „der allmächtige Gott ist größer als ich" allerdings Beweis von ungemessenem Hochmuth. — Aber Gfrörer beweise vorerst, daß Christus gar nichts anders als ein gewöhnlicher Mensch war (und dann käme er mit sich selbst in Widerspruch), dann erst trete er mit diesem Einwand hervor. — Auch hätte Gfrörer sehen sollen, daß „ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν" nicht das Verhältniß des allmächtigen Gottes zu einem gewöhnlichen Erdenbewohner ausdrückt, sondern vielmehr das des Vaters zu seinem Sohne, der in Menschengestalt auf der Erde wandelte, so daß also, wenn er vor seinen Jüngern sich über das nähere gegenwärtige Verhältniß seines Wesens zum Vater erklärte, nichts Widersinniges darin gefunden werden kann. —

3. Beweis. Es herrsche [1]) in den Vordersätzen, in 6, 39. 40 od. 44. 6, 54. die von Christus ausgesprochene, geistige Lehre vom ewigen Leben, wo Christus als geistiger König des himmlischen Lebens angeschaut werde; in den Nachsätzen dagegen erscheine das jüdische Dogma von der Auferweckung des Leibes zum Zwecke der Stiftung eines ewigen Reiches hier unten. „Beide Elemente, wird sofort bemerkt, schließen sich aus; also ist letzteres dem Herrn fremd, es rührt von dem Evangelisten her, der hier verdeckt die antimessianische Richtung seiner Zeitgenossen bekämpft." — Von wem hat aber Gfrörer Versicherung erhalten, daß Johannes unter „ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ" eine Auferweckung der Leiber zur Stiftung eines ewigen Reichs auf Erden, verstehe? — Wenn nun dagegen ἀνάστασις und ἀναστῆσαι und namentlich αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Auferweckung zum ewigen Leben bedeutet (cfr. de Wette S. 90), wie mag nun Gfrörer unbedingt hier schließen, ἀναστήσω κ. τ. λ. sei hier im grassen jüdischen Sinn zu nehmen — somit der reinen Lehre Christi widersprechend, also ein Unterschiebsel des Evangelisten? — (cfr. Maier 124 ff.)

Aber auch der letzte Grund, den Gfrörer [2]) für sich anführt, darf kaum näher betrachtet werden. Wie Tacitus, Macchiavelli, Hume, Gibbon und A. wird bemerkt, so habe auch Johannes, von seinem Zeitbewußtsein beherrscht, etwas Auswärtiges, den Glauben an eine Tagesphilosophie (die Logoslehre) in sein Evangelium hineingetragen. —

Wahr ist, daß man im Bewußtsein seiner Zeit lebt, in ihren Vorstellungen sich bewegt, und denkt. Etwas anderes aber ist es, wenn ein Geschichtschreiber seinem Helden, den er schildert, „etwas Fremdartiges unterschiebt, und das Unterschobene als Sache und Eigenthum seines Helden bezeichnet." — Wenn wir schon in der Profangeschichte einen solchen Historiker gewissenlos nennen, welchen Namen müßten wir erst dem Evangelisten beilegen, wenn er, der Beschreiber und Darleger dessen, in dessen

[1]) l. c. 340.
[2]) l. c. 341.

Mund nie eine Lüge erfunden ward, sich solches erlaubte? — Auch dieser Beweis Gfrörer's hat schon seinen Krebsschaden in sich und bedarf nicht mehr weiter widerlegt zu werden. —

Wir sind nun fertig mit den Einwendungen Gfrörer's. Näher besehen zerrinnen sie in nichts beweisende Sätze, die uns nicht im mindesten hindern, die im Evangelium Johannis niedergelegten Aussprüche als vom Herrn gehaltene (und dieß ist das Ziel, wornach wir strebten,) und nicht erst von Johannes eingeschwärzte anzusehen, und wir sind sonach berechtigt, jene Aussprüche und Worte des Herrn, als materiale Quelle der Logoslehre zu bezeichnen. —

Christus und seine Aussprüche sind sonach Quelle des Evangelisten. —

Aber damit, daß man den materialen Gehalt der Logoslehre auf die Aussprüche Christi zurückführte, begnügen sich Viele nicht, sondern sie wollen auch mit ihrem sondirenden Senkblei noch in der Tiefe des Bewußtseins Christi den Boden aufsuchen, auf dem solche Aussprüche, wie sie Christus über seine Wesenheit that, entsprossen seien.

Ballenstedt [1]) nämlich stellt die Behauptung auf, Christus habe die Philonische Speculation gekannt und sie auf sich selbst angewandt. Eine Hauptstütze seiner Ansicht findet er im Gespräche mit Nikodemus, wo Christus (Joh. 3, 8.) Nikodemus gegenüber bemerkt: *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις κ. τ. λ.* Dieß sei aber offenbar von der Allwirksamkeit des Logos zu verstehen und Grund hiezu findet er im Vorwurfe, den Christus Nikodemus macht, v. 10., der deßhalb ein gegründeter sei, weil Nikodemus, obwohl alt und gelehrt, nicht einmal die philon'sche Logoslehre verstehe. — Aber in v. 8. die Allwirksamkeit des Logos zu verstehen, ist eine mehr als gewöhnliche Willkührlichkeit in der Exegese, abgesehen davon, daß, wenn Ballenstedt's Ansicht wahr wäre, man es sehr auffallend

---

[1]) Philo Johannes v. Ballenstedt, Prediger in Bornum. Braunschweig, 1802. S. 97.

finden müßte, warum Christus sich selbst nicht Logos nannte, da er ja einmal diesen auf sein Wesen beziehen wollte. —

Aber die ganze Ansicht des Bornum'schen Predigers ist im Wesentlichen dieselbe, wie die des Anonymus in Schuderoff's [1]) Jahrbüchern, dessen Geständniß dahin geht: „Jesus ist ein weiser Eklektiker, der das Beste aus frühern Religionen, die ihm unmöglich unbekannt bleiben konnten, oder den heiligen Schriften der Juden entlehnte und darauf gestützt eine bessere Doktrin gründete." Auf diese gemein-rationalistische Ansicht hat Prof. Dr. Theile geantwortet, und wir halten es für überflüssig, sie näher zu würdigen. —

Die göttliche Weisheit aber unsres Erlösers ist Grund genug und zugleich eine Röthigung, bei dem Bewußtsein Christi von sich selbst und seinen Aussprüchen über sein Wesen als letzter Quelle stehen zu bleiben. —

b) Als die zweite gewichtige Quelle sind die Thaten und die Begebenheiten, die sich mit der Persönlichkeit Christi zugetragen haben, zu betrachten. —

Da der Evangelist bei den meisten Wundern und Wunderbegebenheiten gegenwärtig war (bei der Auferweckung des Lazarus, bei der Verklärung auf Thabor, — bei der Verwandlung des Wassers in Wein zu Cana u. a.), — so mußten, wie überhaupt so auch ihm, dieselben als Bekräftigung der Aussprüche Christi, wornach er sich als Gottessohn .... bezeichnete, erscheinen. —

Der negativen Kritik zwar ist es gewiß, daß, wie Jesus kein Gottessohn war, auch seine Thaten keine Wunder waren. Aber hiegegen zu sprechen ist hier um so weniger der Ort, als die Wegläugnung der einzelnen Wunder nicht auf exegetischen Gründen beruht, sondern meistens auf der Bezweiflung der Möglichkeit der Wunder überhaupt; diesen Zweifel aber zu heben hat von jeher die Apologetik als ihre Aufgabe angesehen [2]). —

c) Eine weitere Quelle der johanneischen Logoslehre ist das mehrfache Zeugniß des Täufers Johannes (z. B. Joh. I, 32—35.

[1]) 5. Band, 1. Stück S. 62. cfr. neues Journal der theolog. Literatur von Winer und Engelhardt. 9. Band.

[2]) Vergleiche überhaupt Mayer Aechtheit des Evangeliums nach Johannes.

3, 27. ff., wozu auch Joh. 1, 25. zu rechnen ist), ein Zeugniß, das dem Evangelisten um so wichtiger sein mußte, als es des Täufers von Gott gegebener Beruf war und er selbst als solchen anerkannte, von Christo Zeugniß zu geben. —

Gemäß seinem Zeugnisse ist Christus, obwohl nach dem Täufer kommend, vor ihm der Zeit und Würde nach (Joh. 1, 15. 27. 3, 31.), erfüllt vom heil. Geiste, der auf ihm ruht (v. 32.). Seinem wahren Wesen nach ist er Gottessohn (v. 34.), seiner Wirksamkeit nach nimmt er als Lamm Gottes die Sünden der Welt hinweg (v. 29.). Angaben, die hinreichend die Aussprüche Christi bestätigten. —

Aber auch dieses Zeugniß, das der Evangelist ausdrücklich als das des Täufers bezeichnet, hat man als ein fingirtes, vom Evangelisten dem Täufer in den Mund gelegtes bezeichnen wollen. Diesen Vorwurf hier zurückzuweisen, ist um so überflüssiger, da wir oben einen ähnlichen sattsam widerlegt zu haben glauben. — Vermögen nämlich die gegen die Aechtheit der Reden Christi vorgebrachten Einwände Nichts gegen diese zu beweisen, so haben wir auch hier keinen Grund, die Aechtheit der Reden des Täufers zu bezweifeln. — Eine vierte Quelle sofort ist

d) die allgemeine Tradition, die sich gleich über das Wesen und Wirken des Erlösers bildete. Diese Tradition ging entweder von Munde zu Munde, oder sie war bereits in einzelnen Schriften fixirt. — Zu solchen Schriften rechnen wir einmal den Bericht der Synoptiker, die Johannes kannte, so wie die andern Biographien Christi, die nach Luk. 1, 1. mannigfach im Umlaufe waren, und also leicht dem Evangelisten bekannt sein konnten. —

Auch steht der Annahme Nichts entgegen, daß Johannes selbst viel früher, als die Abfassung des Evangeliums geschah, einzelne Notizen über das Leben Jesu sich aufzeichnete. —

e) Logologische Stellen des A. T. An dieser Stelle muß auch das Verhältniß der logologischen Stellen des A. T. zum materialen Gehalte der johanneischen Logoslehre erörtert werden. Den Anfangspunkt der alttestamentlichen Logologie bildet der Begriff des Wortes, das uns im Anfange der Genesis entgegentritt. Es bezeichnet zunächst die Offenbarung des göttlichen Wil-

lens, oder es ist vielmehr die Form, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit eine äußere, sich äußerlich objektivirende ist. (Derselbe Begriff findet sich auch in den alten Religionsurkunden der Perser und Inder; aber es ist nicht, wie man manchmal vermuthete, als Quelle, sondern blos als Analogon des Mosaischen anzusehen [1].) Dieses alttestamentliche Wort nun wird betrachtet zunächst als Offenbarung des allmächtigen göttlichen Willens und sonach zeigt es sich wirksam bei der Schöpfung der Welt, sofern Gott vermittelst desselben die Welt gründete und ihr Leben gab (Genesis 1, 1. ff. Ps. 33, 6. 9.). Ebenso als Offenbarung der göttlichen Güte, wornach er die Welt und was in ihr lebt, erhält und leitet (Ps. 127, 147, 14, 18. u. a.). In dieser Beziehung ist das Wort Träger der Wunderwirkungen und der göttlichen Führungen, die uns in den heiligen Büchern des A. T. begegnen. Von einer andern Seite betrachtet verhält sich das Wort als Offenbarung des göttlichen Willens, der geschehen soll; es ist das Gesetz (Deut. 4, 2. 6, 6. 7. 11, 18 bis 20. u. a.). Auch tritt es als Träger göttlicher Geschichte und Offenbarungen auf, wodurch den Propheten die Erkenntniß vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Dinge mitgetheilt wird (Jer. 1, 4. 11. 2, 1. 13, 8. Ez. 3, 16. 6, 1. 7, 1. 11, 14. Jes. 2, 1. u. a.). Wegen seiner Bedeutung wird dieses göttliche Wort personifizirt und als dieses mit göttlichen Eigenschaften ausgerüstet (Ps. 147, 15. 33, 4. 119, 89. Jes. 55, 11. Jer. 23, 30. Jes. 40, 8.). Allein diese Personifikationen sind nur Vorspiele der später häufig vorkommenden und stärker auftretenden Prosopopöen; die erstern bilden nur die Grundlage der letztern. So erscheint nun das göttliche Wort als Werkzeug der Allmacht und Güte Gottes, als das göttliche Gesetz und als Mittel der göttlichen Erkenntniß oder im Allgemeinen als **kosmisches Princip**, sofern durch das Wort die Welt geschaffen und erhalten wird als **ethisches Princip**, indem durch jenes als das Gesetz das sittliche Leben geordnet wird und als **intellektuales**, sofern durch dasselbe göttliche Offenbarungen mitgetheilt werden. —

[1]) cfr. Lücke Com. I, 255.

Reflektirt man aber auf den Inhalt des göttlichen Willens, der nur das Schöne, Wahre und Gute oder vielmehr das Schönste, Wahrste und Beste sein kann, so stehen wir beim Begriffe der Weisheit, eines Begriffes, der namentlich in dem salomonischen Zeitalter in Schwung kam und für die Folgezeit als Norm der Spekulation über das göttliche Wesen geltend blieb. Wie oben das Wort, so erscheint jetzt die Weisheit als Werkzeug der göttlichen Allmacht und Güte; sie ist das Gesetz, zugleich aber auch die Quelle aller geistigen Erleuchtung, mit Einem Worte, die Weisheit ist kosmisches, intellektuales und ethisches Princip, welche drei Seiten nicht überall gleich stark hervortreten. Demzufolge wurde aber auch das göttliche Wesen von einer höhern, idealern Seite, nämlich als die höchste Intelligenz erfaßt und festgehalten; so zwar, daß die Weisheit selbst die höchste Form seines Wissens und Denkens ist. In dieser Beziehung wird Job 28, 12. ff. als das eigenthümliche Wesen Gottes dem Menschen gegenüber das festgestellt, daß er nur allein die Weisheit und ihre Wege kenne. Sie wird personifizirt und aus Gott hinausgestellt. Die Weisheit, wird v. 12. bemerkt, wo wird sie gefunden und wo ist der Sitz der Einsicht? — Sie ist nicht in der Tiefe, — sie ist nicht kaufbar, mit keinem Schatze vergleichlich (v. 21.). Sie ist verborgen dem Blicke aller Lebenden und vor den Vögeln des Himmels verhüllt. — Gott nur kennet den Weg zu ihr und er weiß ihren Wohnsitz; denn er schaut bis an's Ende der Erde. Was unter dem ganzen Himmel ist, sieht er; als er dem Winde Gewicht gab und die Gewässer abwog mit dem Maße, ... da sah er sie und offenbarte, bestellte und erforschte sie und sprach zum Menschen: Siehe des Herrn Furcht ist Weisheit und das Böse meiden — Einsicht. — Klar ist jedoch, daß in Job die Weisheit in letzter Beziehung nur Gott selbst ist, der als die höchste Intelligenz sich bei der Weltschöpfung bewies und die Weisheit blos als Voraussetzung seiner weisen Schöpfung benützte. Als ethisches Princip ist sie vorausgesetzt, sofern die Furcht Jehova's Weisheit ist; denn wenn die Furcht Jehova's, d. h. die Befolgung der Gebote, die Vollziehung des Inhalts derselben Weisheit erwirbt, so muß schon der Inhalt jener Gebote

ein weiser, d. h. das Gesetz muß Weisheit sein. Genau an Job schließt sich Baruch an (3, 9. bis 4, 4.), der, nachdem er auf die Frage, warum Israel im fremden Lande altere, geantwortet, mit v. 14., also beginnt: „Lerne, wo Klugheit ist, wo Kraft, wo Weisheit ist, damit du zugleich erkennest, wo langes Leben und Glück, wo Licht für deine Augen und Friede ist.— v. 15. Wer hat ihren Wohnort gefunden und wer ist in ihre Schätze eingedrungen? .... v. 20. Jüngere sahen das Licht und wohnten auf der Erde, aber den Weg der Weisheit erkannten sie nicht; — auch die Söhne Hagar's forschten nach irdischer Klugheit; aber den Weg der Weisheit fanden sie nicht. .... v. 31. ff. Es ist Niemand, der ihren Weg kennet, der auf ihren Pfad merket; er aber, der Alles weiß, kennet sie; er hat sie gefunden durch seinen Verstand; — er, der die Erde geschaffen auf ewige Zeit und mit vierfüssigen Thieren angefüllt..... v. 37.... Er hat jeglichen Weg zur Weisheit gefunden und sie gegeben Jakob, seinem Diener und Israel, seinem Geliebten. Darnach ist sie auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gewandelt. IV, 1. Das ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das ewig bleibt. Alle, die daran halten, leben; die es aber verlassen, sterben u. s. w." Daß hier an eine Hypostase der Weisheit nicht zu denken sei, läßt sich zwar nicht geradehin aus dem Uebergange des 3. Kapitels in das 4. v. 1. erschließen; aber die Entgegensetzung der Weisheit gegen die irdische Klugheit (v. 23.) läßt in Verbindung mit jenem die obige Behauptung als wahr erscheinen. Wie eine förmliche Copie von Job's Schilderung der Weisheit verhält sich Baruch's Darstellung und es gilt im Allgemeinen dasselbe, was oben bemerkt wurde. Doch tritt sie mit größrer Entschiedenheit aus dem göttlichen Wesen heraus: (v. 38.) *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη*. Insofern sie sich aber nur als göttliches Gesetz verhält, so schließt sie sich zugleich mit dem absolut weisen Willen Gottes zusammen und die eigenthümliche Bedeutung, die Baruch's Schilderung von der Weisheit hat, besteht darin, daß die göttliche Weisheit hier zumeist als ethisches Princip angesehen wird. —

Diese aus dem göttlichen Wesen nun herausgetretene Weisheit, wozu im Job bereits ein Ansatz geschehen ist, hat sich in den **Proverbien** fester in sich zusammengeschlossen und sich wie eine Persönlichkeit schon zur Seite Gottes gestellt. — Jehova, spricht sie, hat mich am Anfang seines Handelns bereitet, vor Anfang, als es noch keine Wassertiefen gab, ward ich geboren. Als er den Himmel bereitete, war ich dort, als er den Bogen befestigte über der Tiefe .... da war als Pflegekind ich ihm zur Seite, da war ich sein Ergötzen Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit, spielte auf seiner Erde Kreis und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern (Prov. 8, 22. ff.). — Daß hier jedoch die Weisheit noch nicht Hypostase, sondern bloße wiewohl kühne Personifikation sei, geht schon aus dem Gegensatz der Thorheit, die eben so stark personifizirt ist (7, 6—27.) hervor. —

Die Weisheit ist hier noch nicht Schöpfungsorgan: sie ist noch nicht „die Künstlerin, wodurch Gott Alles geordnet," wie Lücke will (1, 259.), auch nicht „eine nach Zwecken sich bestimmende und das Gepräge absoluter Vollkommenheit an sich tragende Thätigkeit, wie Lichtenstein [1]) sie faßt, sondern sie ist vielmehr nur als Voraussetzung begriffen, unter der Gott mit absoluter Vollkommenheit die Welt erschuf, ordnete und regierte.

Dagegen tritt sie deutlich als intellektuales Princip heraus, insofern cap. VIII, 1. ff. Salomo von ihr spricht: Siehe die Weisheit rufet, die Klugheit läßt ihre Stimme erschallen. Auf dem Gipfel der Anhöhen, an Kreuzwegen, am Thore der Stadt rufet sie laut: „Zu euch, ihr Männer, ruf' ich: lernet ihr Einfältigen Klugheit....., denn Wahrheit spricht mein Mund. —

Als ethisches Princip ist sie wie im Job vorausgesetzt (cfr. 1, 7.). —

Der Siracide schildert die Weisheit folgender Massen, indem er sie redend einführt (cap. 24, 4. ff.): Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor, und bedeckte, wie ein Nebel, die Erde: ich wohnte in der Höhe und mein Thron war auf der Säule der Wolken: den Kreis des Himmels umschloß ich allein

[1]) Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes, Quartalschrift 1843. S. 355.

und in der Tiefe des Abgrunds wandelte ich: in den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde und unter allen Völkern und Nationen hatte ich mein Besitzthum. — Bei all diesem suchte ich Ruhe, und in wessen Erbe ich weilen könnte; da gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der auch mich schuf, stellte fest meine Wohnung und sprach: In Jakob sollst du wohnen.... Im heiligen Zelte diente ich vor ihm und erhielt auf Zion eine bleibende Stätte. — Ich faßte Wurzel bei einem geehrten Volke im Eigenthum des Herrn: — Wie eine Ceder auf Libanon wuchs ich empor, wie eine Cypresse auf dem Gebirge Hermon..... Kommt zu mir, die ihr mein begehrt, und sättigt euch von meinen Früchten. Mein Andenken ist süßer, als Honig, und mein Besitz geht über Honigseim. Wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinket, dürstet immer;.... dieß Alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das Moses geboten, als Eigenthum der Gemeinde Jakob's, welches von Weisheit überfließt, wie der Phison..... —

Die Frage, ob hier die Weisheit Hypostase sei, muß verneint werden; deutlich geht dieß aus 1, 8. *εἷς ἐστι σοφὸς, φοβερὸς κ. τ. λ.*, wo die Weisheit sich mit dem göttlichen Wesen zusammenschließt, hervor. Ebenso deutlich erhellt es aus 1, 9. *αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν καὶ εἶδε καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτὴν καὶ ἐξέχεεν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.* — Zwar ließe sich sagen, auch im N. T. werde von einem Ausgießen des heiligen Geistes geredet, obwohl Niemand an der Hypostase des heiligen Geistes zweifle; — und man müsse hier, wie dort, an die Wirkung der Hypostase denken. — Aber wir denken wirklich die in die Welt ausgegossene Weisheit hier als Wirkung, nur nicht als Wirkung der hypostasirten Weisheit, sondern des *εἷς σοφὸς* (1, 8.) und dieß mit Recht, so lange nicht anderwärts die Hypostase derselben erwiesen ist. —

Wäre sie ferner Hypostase; so müßten mit demselben Rechte auch die *σύνεσις φρονήσεως* (v. 4.), die *εὐδοκία, πρᾳότης, πίστις* (v. 27.) als Hypostasen angesehen werden, was wohl Niemand mit Grund behaupten wird. —

Anmerkung. Was jedoch vom „Vorhandensein des Alexandrinism“ in dem Buche von Gfrörer mit Ausschließlichkeit, von Dähne mit Einschrän-

lung behauptet wird, hat bereits Welte *) gewürdigt und zurechtgestellt. — Von beiden wird jedoch (44, 16.) Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς als untrügliches Zeugniß des im Buche vorhandenen jüdischen Alexandrinismus anerkannt. Aber Welte (234) hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch der stets Tugendhafte als ὑπόδειγμα der Sinnesänderung und Besserung recht wohl hingestellt werden dürfe. — Doch wir möchten gerne mit dem mathematischen Historiker, wie sich Gfrörer nennt (heilige Sage 336), ein Rechenexempel lösen; Gfrörer sagt nämlich (II, S. 39. Philo.): Nach der Erzählung der Genesis ist es unbegreiflich, wie Enoch zum Vorbilde der Buße werden konnte; es heißt in der Genesis: „Enoch wandelte vor Gott, und er war nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg. Sein ganzes Leben erscheint hier als himmlisch: da er immer vor Gott wandelte, konnte er nie Sünder sein; also auch von der Sünde nicht umkehren und Buße thun, also auch nicht Muster der Buße werden." — Aber nach dem griechischen Texte der LXX. heißt die Stelle (Genesis 5, 21.): Es lebte Enoch 165 Jahre und zeugte den Methusala; Enoch aber gefiel Gott 200 Jahre lang μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Μαθουσάλα. Alle Jahre Enoch's waren aber 365. Waren nun die Lebensjahre Enoch's 365 und wird ausdrücklich bemerkt, daß er 200 Jahre lang Gott gefiel nach der Erzeugung Methusala's, so folgt nicht; daß er auch die ersten 165 Jahre ein himmlisches Leben führte, — (vielmehr scheint das Gegentheil) — also konnte er ein Sünder sein und deßhalb Buße thun, — daher auch Muster der Buße sein; — weßhalb Gfrörer's Argument nicht stichhaltig ist. — Das Nämliche folgt, wenn man auch mit dem hebräischen Texte rechnet. —

Die Weisheit tritt im **Siraciden** ihrem Wesen nach deutlich als ethisches mit 24, 23. und intellektuales Princip mit v. 19. auf und vereinigt somit die je in den vorhergehenden Schilderungen hauptsächlich hervorgehobenen Seiten zu einem Ganzen. Diese Vereinigung beider Seiten ist ganz dem Geiste der bisherigen Schilderungen angemessen — und nur atomistisches und zusammenhangsloses Auffassen des Gedankenganges, der innerhalb der deuterokanonischen Schriften die Weisheit durchläuft, kann als Grund angesehen werden, warum Gfrörer bei v. 23. cap. XXIV. „einen kalten Streich" (cfr. Gfrr. Philo. II, 31.) empfindet, sofern auf die großartige Schilderung der Weisheit mit v. 23. dieselbe plötzlich als das Buch des Bundes ausge-

*) Spezielle Einleitung in die deuterokanon. Schriften, Freiburg, 1844. S. 233. ff.

geben werde. — Wie in der vorhergehenden Schilderung ist auch hier die Weisheit blos Voraussetzung der Schöpfung einer auf's Zweckmäßigste eingerichteten Welt; sie ist nicht selbst die schaffende Macht, sondern nur das Gepräge der Welt, sofern sie auf alle Werke des Herrn ausgegossen ist. —

Was in allen vorhergehenden Wesensbestimmungen der Weisheit in dem Hintergrund blieb, tritt mit aller Schärfe **im Buche der Weisheit** auf, nämlich die Weisheit als kosmisches Princip, als solches, dem als Werk die Schöpfung und die Erhaltung der Welt zugeschrieben wird. Während nämlich dort die Weisheit nur als die Grundlage oder auch als Gehülfin der weisen Schöpfung der Welt von Seite des allmächtigen Gottes vorausgesetzt wird, so wird sie in 7, 22. *πάντων τεχνῖτις*, und *τὰ πάντα διοικοῦσα χρηστῶς* 8, 1. und 8, 5. als *πάντα ἐργαζομένη* beschrieben. „In ihr ist, fährt das Buch der Weisheit fort (7, v. 22.) ein verständiger, heiliger, einfacher, mannigfaltiger, feiner, beweglicher, durchsichtiger, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, ungehemmter, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, gewisser, allvermögender, allsehender und alle verständigen, reinen, feinen Geister durchdringender Geist ..... v. 27. Sie ist eine, und vermag doch Alles; sie bleibet, was sie ist und erneut doch Alles; zu allen Zeiten in heilige Seelen übergehend, bereitet sie dieselben zu Freunden Gottes und Propheten. . . . .

Als Weltschaffende und Erhaltende (cfr. 1, 7.) wird sie hier deutlich dargestellt, zugleich aber auch ihr erleuchtendes Wirken im Allgemeinen, bei allen Menschen (cfr. 8, 6. 7. 9.), und im Besondern, bei den Propheten hervorgehoben (cfr. 1, 4. 5.). — Die Weisheit als im Gesetz enthalten, wird hier nicht aufgeführt; sie erscheint aber jetzt in einer höhern Stufe als ethisches Princip, nicht insofern sie als Gesetz ein ethisches Leben begründet, sondern sofern sie als ein Geist in die reinen Herzen der Menschen eingeht, und sie zu Freunden Gottes macht (7, 27. cfr. 9, 11. 12.). —

So überragt die Weisheit in diesem Buche die frühern Schilderungen nach allen Beziehungen hin, sie hat hier den Gipfel-

punkt erreicht; denn sie scheint wirkliche Hypostase geworden zu sein. Sie ist nämlich ein Hauch der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers; sie ist der Abglanz des ewigen Lichts, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte (7, 25. ff.). — Sie ist eingeweiht in Gottes Verständniß und Rathgeberin bei seinen Werken (8, 4.); und Beisitzerin auf seinem Throne (9, 4.); Attribute, die die Weisheit stärker personifiziren, als in den vorhergehenden Schilderungen. — Ist sie nun ein selbstständiges, für sich bestehendes göttliches Wesen? — Dieser Schluß wäre übereilt, sofern alle Ausdrücke, die man zum Beweise der Hypostase anführen könnte, ebensogut, wo nicht besser für eine Personifikation einer göttlichen Eigenschaft sprechen, wie dieß Welte gegenüber von Lichtenstein mehr als genügend nachgewiesen hat (cfr. Tübinger Quartalschrift 1843. 371. Welte S. 168.).

Vergleicht man gegen die Stellen, die die Weisheit wie eine Hypostase hervorheben, andere, in denen deutlich sie nicht als solche erscheint, z. B. wo sie als ein zu lernendes Objekt beschrieben wird (6, 9.), deren zuverläßigster Anfang die Belehrung ist (6, 17.), — wo sie ein göttliches Attribut ist, unter dessen Voraussetzung Gott eine weise Schöpfung gründete *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου* (also nicht *διὰ λόγον*) *καὶ τῇ σοφίᾳ κατεσκευάσας ἄνθρωπον* .... IX, 1. 2. wenn sie ferner parallel und sogar identisch mit dem *πνεῦμα* erscheint (1, 3. 4. 6.), und wenn dieser Geist des Herrn den Weltkreis erfüllet oder umfasset (1, 7. 12, 1.), so daß sie in letztrer Beziehung kaum etwas weiter als jene *σοφία* ist, von der der Siracide sagt, sie sei über den Weltkreis ausgeschüttet; wenn endlich in 9, 10., wo deutlich auf sie als *πάρεδρος τῶν σῶν θρόνων* (ein Attribut, das man zum Beweise ihrer Hypostase anwandte) angespielt ist, von ihr gesagt wird: „schicke sie herab von deinem heiligen Throne, daß sie mir beistehe und Alles lehre, — daß sie meine Gefährtin (8, 9.), meine Braut (8, 2.) sei,“ — so wird man nicht umhin können, diese Aussprüche als Personifikationen zu fassen; und es muß von der Weisheit behauptet werden, daß sie als selbst-

ständiges, göttliches Wesen mehr in dunkler Ahnung auf eine mehrfache Persönlichkeit in Gott und in unmittelbarer poetischer Anschauung erfaßt, als mit klarer Reflexion festgehalten wird. —

Anmerkung. Die Behauptung, daß das Buch der Weisheit ganz im Geiste philonischer Philosophie geschrieben sei, eine Behauptung, die besonders von Gfrörer und Dähne aufgestellt worden, hat Welte mit solch' schlagenden Beweisen gewürdigt und zurecht gestellt, daß es nicht nöthig ist, weitere Worte darüber zu machen. — Die Gründe aber, die Matter *) zum Beweise des Synkretismus, d. h. der in Alexandrien geltenden Philosophie des Buches beibringt, sind theils, weil ebenfalls von Gfrörer und Dähne vorgebracht, schon von Welte gewürdigt (cfr. 170.) (z. B. das Vorkommen der Cardinaltugenden (8, 7.) des göttlichen Geistes Allgegenwart (1, 7. 12, 1.), der Körper als Gefängniß der Seele, die Unterscheidung zwischen guten und bösen Seelen 8, 19. 20. und andere . . . .), theils sind sie so unerheblich, daß sie kaum angeführt werden dürfen. So verrathe, bemerkt Matter II, 144. die Lobpreisung der ἐγκράτεια 3, 13. 14. und der ἀτεκνία 4, 1. deutliche Spuren der therapeutischen Grundsätze; — weil ferner der Verfasser an den Eingang des Buchs den Namen Salomo's setze, so sei dieß eine Nachahmung Plato's, der an die Stirne seiner Dialoge auch Namen alter Philosophen rc. setze; z. B. Timaeus, Gorgias rc. ebenso endlich trage das ganze Buch ein platonisches Gepräge an sich und sei somit offenbar im platonischen Geiste geschrieben; endlich verweise die Bezeichnung Gottes als des Urlichts auf die orientalischen Ansichten und den synkretistischen Charakter des Buches deutlich hin.

Wahr ist, daß den Hebräern nichts über den Kindersegen ging; — und die förmliche Anpreisung der ἐγκράτεια etc. konnte allerdings dem Lobe der πολυτεκνία gegenüber verdächtig erscheinen. — Aber es ist ja ausdrücklich nur das behauptet, daß die Frau, welche in Missethat nicht empfangen, und unfruchtbar sei, — besseres Loos habe, als die Weiber der Gottlosen mit ihren Kindern (cfr. 3, 12. 13. 14.) und der Sinn von 4, 1. ist ausdrücklich der: besser sei Kinderlosigkeit mit Tugend, als Kindermenge mit Laster; — eine Behauptung, die jeder eifrigste Jude trotz seiner Vorliebe für Kinder aussprechen konnte (cfr. Welte 193.). — Eine Nachahmung Plato's in Beziehung auf die Ueberschriften von Seite des Autor's der Sapientia kann wohl nicht angenommen werden, sonst hätte er selbst der platonischen Weise zufolge zur Ueberschrift Σαλομών und nicht σοφία Σαλομῶντος gewählt; das platonische Gepräge betreffend, so ist Matter'n zuzugeben, daß der Verfasser

*) *Essai historique* sur l'école d'Alexandrie. II. 144. ff.

in der griechischen Literatur bewandert, griechische Terminologie und platonisirende Ausdrücke gebrauchte, in die er seine eignen Gedanken einkleidete, ohne jedoch platonische Philosopheme aufgenommen zu haben (Matter 171). Wenn er ferner das Wesen Gottes unter dem Bilde des Lichts sich vorstellig machte, sofern die σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου (7, 26.) genannt wird, so wird man ihn auch unter der Voraussetzung, daß er es nicht aus jüdischer, sondern aus heidnischer Anschauungsweise genommen, doch nicht mit Grund als Anhänger des orientalischen Philosophems oder der peripatetischen Schule ansehen wollen, da alle persische oder orientalische Emanationstheorie, die auf der Vorstellung Gottes als des Urlichts fußet, dem Geiste der Weisheit Salomo's ferne liegt, was schon daraus klar ist, daß keine Spur von pantheistischer Weltanschauung aufgefunden zu werden vermag (cfr. c. 9.), was doch unter jener Voraussetzung nothwendig der Fall sein müßte (cfr. Welte 169.).

Auch wird man vergebens in Salomo solche Spuren von der peripatetischen Schule entdecken können, die zur Annahme des peripatetischen Charakters des Buches der Weisheit berechtigten. Ja es ist sogar ganz in der Ordnung, wenn der Verfasser der Weisheit Salomo's zur Bezeichnung seiner Gedanken und Anschauungen sich eines Wortes bediente, das zu seiner Zeit im Gebrauch *) war, und ein ähnliches, wenn auch nicht in allen Punkten mit dem seinigen zusammentreffendes Objekt bezeichnet. — Solches geschah und geschieht zu allen Zeiten; man muß nur nicht thörichter Weise, wie Gfrörer (vgl. oben) wähnen, daß mit der Aneignung eines fremden Terminus für seine eigne Sache zugleich auch der fremde Gedanke angenommen sei.

Die Gründe also, die Matter zum Nachweise des synkretistischen Ursprungs des Buches vorbringt, können wir als beseitigt und somit auch das Buch als solches ansehen, in welchem Geiste geschrieben man es von jeher kirchlicher Seits aufgenommen hat. —

Die Weisheit ist somit nach den deuterokanonischen Schriften im Allgemeinen dasselbe, als was wir oben im Begriffe des Worts fanden, nur mit dem Unterschiede, daß von vorne herein das Wort sogleich als kosmisches Princip auftritt, während

---

*) Der Verfasser des Buches ist ein alexandrinischer Jude und hat vor 217 v. Chr. sein Buch nicht geschrieben (cfr. Welte 198.). — Da nun schon seit der Gründung des Museums und der Bibliothek durch Ptolemäus Soter 323 — 284 alle Nationen, auch Perser in Alexandrien sich aufhielten, und die Gelehrten ihre Ideen austauschten, — so ist's leicht möglich, daß auch das Bild der Sonne, des Lichts und dessen Ausstrahlen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens in vielfachen Gebrauch kam. — Ja auch die Peripatetiker pflogen die Weisheit sich unter dem Bilde des Lichts zu denken: λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν. Euseb. Praep. Ev. 7, 14. wie dieß schon Aristobul. c. 150 a. Chr. bemerkte. —

die Weisheit erst deutlich in Pseudosalomo als solches sich zu erkennen gibt. — Das Wort und Weisheit begründen als Gesetz die ethische Welt; aber während das Wort das Gesetz als schlechthiniges Produkt des göttlichen Willens darstellt, wird mit dem Begriffe der Weisheit der Gehalt des Gesetzes als ein dem göttlichen weisen Wesen angemessener angeschaut. — Als intellektuales Princip tritt das Wort nur in der ganz speziellen Offenbarung an die Propheten auf, während die Weisheit als solches Princip auf eine Höhe der Allgemeinheit sich erhebt, wie dieß im Begriff des Worts nicht geahnt wird. Zugleich windet sich die Weisheit in stärkern Personifikationen aus dem göttlichen Wesen heraus und scheint sogar in ein Schweben zwischen göttlicher Eigenschaft und göttlicher Hypostase sich zu erheben, während dieß entfernt nicht beim „Worte" der Fall ist. —

Was die sogenannte targumistische Theologie betrifft, so wird sie, weil sie uns keinen logologischen Gehalt bietet, — wie sich später zeigen wird, — hier gänzlich übergangen. —

Dieß ist nun der logologische Gehalt der alttestamentlichen Bücher, der auf Christus, namentlich auf seine überweltliche Wesenheit und Thätigkeit sich beziehend gedacht werden konnte, ebensowohl wegen seiner Harmonie mit der neutestamentlichen Logoslehre als auch wegen seines göttlich geoffenbarten und von der heidnischen Philosophie unabhängigen Charakters (wie oben gezeigt wurde). — Wirklich wurde diese Beziehung von Dogmatikern und Exegeten so sehr behauptet, daß z. B. Reinold [1]) geradezu das Buch Sirach in Anklagestand versetzt, weil es die arianische Häresie in Schutz nehme, sofern von der Weisheit, unter welcher der Gottessohn zu verstehen sei, behauptet werde, sie sei geschaffen rc. (24, 12. 14.). Ob aber auch eine Bezugnahme auf die alttestamentlichen Bücher von Seite des Evangelisten entdeckt werden könne, das ist eine andere Frage, die mit jener zweiten Frage beantwortet wird, was von diesem Gehalte der Apostel Johannes zu seiner Logologie benützt habe. —

[1]) Censura apocryphorum I, 882. ff. Dagegen Fr. Welte. a. a. O. S. 236.

Daß die deuterokanonischen Schriften den Aposteln bekannt waren, geht schon daraus hervor, daß sie Stellen aus dem alten Testamente sehr oft nach der alexandrinischen Uebersetzung citiren, mit welcher Uebersetzung schon vor Christus die sogenannten deuterokanonischen Schriften verbunden waren, und sehr wahrscheinlich in einem ebenso hohen Ansehen standen, als die Schriften des ersten Canon's (cf. Welte I, 17. 21.).

Was nun aber der Evangelist aus dem alten Testamente zu seiner Logologie benützte, wird aus einer Vergleichung der Quellen der christlichen Logoslehre mit dem Gehalte der logologischen Stellen des A. T. sich wahrscheinlich ergeben. Das Wort und die Weisheit werden als intellektuales Princip im A. T. aufgestellt. — Auch Christus nannte sich, wie wir bereits oben gesehen, das Licht der Welt und bewies sich als einen solchen Erleuchter in einem weit größern Umfang, als das alte Testament nur ahnte. — Das Wort und die Weisheit erweisen sich ferner als ethisches Princip, sofern sie als Gesetz das moralische Leben begründen. — Aber in weit umfangreicherem Maaße ist Christus Urheber des sittlichen Lebens; denn er hat nicht nur Gebote gegeben und erneuert, sondern er ist, insofern durch ihn die Gnade gegeben ist, tiefster Grund alles ethischen, gottwohlgefälligen Lebens — ja er ist das Leben selbst; und so stimmt der Prolog, weil sich Christus als die höchste Erfüllung des im alten Bunde Ausgesprochenen und Geahnten erweist, vollständig mit dem A. T. zusammen. —

Aber Christus nennt sich selbst weder bei Johannes, noch bei den übrigen Aposteln und Evangelisten als Schöpfer und Erhalter der Welt; wenn nun aber doch bei Johannes dem Gottessohne die Weltschöpfung zugeschrieben ist, so ist es möglich [1]), daß das A. T. als Quelle dieses Gedankens zu betrachten ist. Es hatte sich nämlich Christus ein vorzeitiges Sein beim Vater

[1]) Natürlich unter der Voraussetzung, daß Christus sich selbst die Schöpfung nicht beimaß, — was sicherlich nicht geschah, sonst hätte gewiß Johannes diese Rede, in der Christus sich selbst den Schöpfer der Welt nannte, aus dem allgemeinen Zwecke, den der Evangelist hat, das Wesen (und namentlich das vorzeitliche) des Messias darzustellen, aufgenommen. —

zugeschrieben, ein Sein beim Vater, das Johannes als ein thätiges und wirkendes (cfr. πρὸς τὸν θεὸν Joh. 1.) zu denken genöthigt war. — Es war nun allerdings ein thätiges und wirksames Leben dem Gottessohne beigemessen; aber noch war dieser Begriff erst in seiner Allgemeinheit erfaßt und noch nicht in seine nähere Momente analysirt. — Diese Analyse vollzog Christus theilweise selbst, insofern er seine Thätigkeit als eine erleuchtende und belebende beschrieb. —

Aber eine erleuchtende und belebende Thätigkeit wurde auch Gott dem Vater im A. T. im letzten Grunde zugeschrieben; ja noch mehr auch eine weltschaffende und erhaltende, sofern das göttliche Wort und die göttliche Weisheit (d. h. Gott selbst, weil jene blos die Formen und Eigenschaften sind, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit sich äußerlich wirksam zeigt) nicht nur als ethisches und intellektuales, sondern auch als kosmisches Princip sich erweisen. War nun nach Christi Ausspruch (Joh. 10, 30.) der Sohn und der Vater in einer solchen Einheit, daß jedes von den beiden Ich absolut sich im andern wußte und war so Alles vom Vater Eigenthum des Sohnes (17, 10.), so war auch die Thätigkeit des Sohnes dieselbe, wie die des Vaters; denn „es kann der Sohn nichts von selbst thun, es sei denn, daß er den Vater etwas thun sieht. Denn was irgend selbiger thut, das thut auch der Sohn gleichfalls" (Joh. 5, 19.). Auf diesen objektiven Grund hin war auch die Thätigkeit des Sohnes eine weltschaffende und erhaltende; daher denn auch vom Evangelisten wirklich schon aus diesem Grunde dem Sohne in seiner vorzeitlichen Existenz die Weltschöpfung zugeschrieben wird. —

War also dem Evangelisten gewiß, daß der Gottessohn dieselbe weltschöpferische Thätigkeit bewies, wie der Vater, so konnte sich Johannes mit Rücksicht auf die Lehre von der Weisheit die Thätigkeit des Sohnes überhaupt als eine mit der Weisheit übereinstimmende denken, da auch diese außerdem, daß Gott der Vater die Welt schuf, selbst als mitthätige und weltschöpferische bezeichnet wird. Daß aber der Apostel das überirdische Wesen des Gottessohnes mit der Weisheit vergleichen konnte, geht schon daraus

hervor, weil viele Prädikate, die vom Gottessohn als Logos gelten, auch von der Weisheit in gewisser Beziehung ausgesagt werden, wie aus dem Obigen erhellt. —

Auf diese Weise half nun das A. T., namentlich die alttestamentlichen Formen des Logos und der σοφία mit, den allgemeinen Begriff der logologischen Thätigkeit des Gottessohnes zu analysiren. —

Zu diesen objektiven Quellen des Prologs muß aber auch die subjektive beigerechnet werden, nämlich die geistige Anlage und Geistesrichtung des Evangelisten selbst, welche ihn, obwohl er Augen- und Ohrenzeuge des gesammten Lebens und Wirkens Christi war, hauptsächlich nur jene hehre ideale Seite des Messias auffassen ließ, die uns im Evangelium entgegenstrahlt. — Das Leben des Erlösers in einem Zusammenhange pragmatisch aufgefaßt zu haben, unterscheidet den Evangelisten wesentlich von den Synoptikern, die mehr statt einer evangelischen Geschichte, eine evangelische Chronik schrieben. „Wesentlich erhebt sich der Evangelist, bemerkt treffend H. Merz [1]), über das stoffliche Interesse und begnügt sich nicht mit dem empirischen Anfassen. Darin ist er Künstler, daß er auf den Geist und Form, nicht auf die Masse und bloßen Inhalt sieht. So erhebt er als ächter Künstler die Individualität „„innerhalb ihrer selbst in die ihr eigene Idealität,““ indem er die treibenden Himmelskräfte seines Helden in's Auge faßt, womit All das geschah, was auch Inhalt der Synoptiker ist; — so viele Zeichen und Wunder. Die Synoptiker erzählen dagegen nicht sowohl ohne Reflexion, als ohne Intuition.“ — Seinem tiefern Blicke aber in die Fülle des Wesens Jesu und seiner hohen Einsicht in die Gottheit Christi, die ihm hauptsächlich aus seiner eigenen Erfahrung hinlänglich bekannt war, wie oben bemerkt worden, und die ihm den Beinamen ὁ θεολόγος verschafften, ist es zumeist zuzuschreiben, daß er das vorweltliche und vormenschliche Sein des Messias aus den einzelnen Aeußerungen, die er von Christus gehört und aus der Tradition und dem A. T. wußte,

[1]) S. 55, 56. Stirm's Studien 16. Bd. II. Heft.

zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigte und uns die ganze überirdische Wesenheit und Wirksamkeit des Messias im Prologe niederlegte. —

Der gesammte Stoff also, den die Logoslehre zu ihrem Gehalte hat, ist in den oben angegebenen Quellen nach allen Beziehungen enthalten und ein flüchtiger Rückblick wird die Wahrheit dieser Behauptung beurkunden. Fragt es sich aber nach dem Range dieser Quellen, so ist unbedingt dem Zeugnisse Christi über sich selbst das größte Gewicht beizulegen und dieß nicht blos in formaler Beziehung, wegen der Göttlichkeit der Person Christi, sondern auch in materialer —, sofern die Aussprüche Christi von sich selbst, die wir nach obiger Erörterung im Evangelium Johannes als thatsächliche Aussprüche Christi zu betrachten haben, nach allen Beziehungen hin die Logoslehre des Johannes ihrem Gehalte nach in sich enthalten, während alle andern, mit Ausnahme der geistigen Anlage des Johannes, die gleichsam als geistiger Spiegel den in sich aufgenommenen Glanz der Majestät des Gottessohnes unmittelbar für uns reflektirt, als Quellen sekundärer Art erscheinen, nämlich als solche, die den im Gemüthe des Apostels reflektirten Gehalt theils analysirten, theils als objektiv wahren durch Zeugnisse anderer begeisterter Männer und durch Wunderzeichen bekräftigten darstellen, so daß also immer die Lehre des Gottessohnes von sich selbst das letzte Centrum ist, um das sich alle andern jene Lehre bezeugenden Momente drehen. — Daher ist aber auch die Logoslehre des Johannes in allen Beziehungen reinchristlicher Natur, d. h. von Christo unmittelbar ausgesprochen und gelehrt. —

B. Formale Quellen.

„Philo's Logologie ist die unmittelbare Vorhalle des christlichen Logosbegriffs."
Semisch, Justin II. S. 266.

Die Untersuchungen über die materialen Quellen der Logoslehre haben zu dem Resultate geführt, daß sich Christus selbst,

um seine Wesenheit zu bezeichnen, die Namen φῶς, ζωή, μονογενής, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, χριστὸς etc. wirklich beilegte, und diese nicht blos von dem Evangelisten dem Herrn in den Mund gelegt wurden. —

Aber wie verhält es sich, muß man fragen, mit dem Worte λόγος? — Hat es sich der Herr selbst beigelegt, um sein überirdisches, göttliches Sein zu bezeichnen, so ist es natürlich, daß Johannes es ebenfalls in derselben Bedeutung in sein Evangelium aufnahm; — wo aber nicht, so fragt es sich, was den Apostel berechtige, das Wort λόγος zur Bezeichnung des Wesens des Gottessohnes zu gebrauchen? — Die Frage nun, ob sich Jesus selbst Logos, nannte, muß entschieden verneint werden, obwohl Olshausen [1]) bemerkt, „Christus hätte um die Tiefe seiner eigenen Ideen zu bezeichnen λόγος, φῶς . . . ., als Ausdruck angewendet." — Dagegen ist aber zu bemerken, daß wir jenen Terminus nicht nur allein in den Reden bei Johannes, in denen sich Christus über seine Wesenheit erklärt, vermissen, sondern auch weder die Synoptiker, noch die Briefe der Apostel mit Ausnahme des I. johanneischen und der Apokalypse wissen etwas vom Ausdruck Logos zur Bezeichnung des göttlichen Charakters des Messias. Daher ist man berechtigt, anzunehmen, Johannes habe jenen Terminus zur Bezeichnung des Wesens des Gottessohnes in dem im ersten Abschnitte entwickelten Sinne gewählt. Aber welches ist der Grund, fragt man weiter, auf welchen hin Johannes zur Bezeichnung des göttlichen Wesens Christi das Wort λόγος gebrauchte? — Auf diese Frage haben Verschiedene auf so verschiedene Weise geantwortet, daß es schwer wäre und zu lang würde, alle jene Antworten zu sammeln und zu berichtigen; im Allgemeinen lassen sich dieselben in drei Gruppen vertheilen, die sich darnach bestimmen, je nachdem man nämlich zur Lösung dieser Frage entweder den philosophischen, den grammatischen, oder den historischen Weg gegangen ist. —

[1]) Comm. II. S. 21.

a.

Von jenen drei Erklärungsarten des johanneischen Logos nimmt die philosophische der Geschichte nach den ersten Rang ein, sofern sie von den ersten Lehrern und Vätern der Kirche und überhaupt von den ersten Exegeten geübt wurde. — Um das Wesen dieser Erklärungsart zu bestimmen, so geht sie aus von den zwei Hauptbedeutungen des Wortes λόγος — als Wort — und als Vernunft, letztere genommen sowohl in subjektiver Beziehung, wie sie im Sprechen sich kundgibt, — oder in objektiver — wie sie allgemein in der Welt als Norm und Verhältniß der Gesetzmäßigkeit zu Tage tritt. —

Nachdem nun untersucht worden ist, in welchem Verhältniß und in welcher Beziehung das Wort zum Gedanken — die Vernunft zum menschlichen Geiste oder das in jeder vernünftigen Schöpfung sich erweisende Gesetzmäßige zum Schöpfer steht, so wird das aus dieser Untersuchung Gefundene zur Bestimmung des Verhältnisses des Vaters zum Gottessohne angewandt — so daß also, wenn es sich nach dem Grunde fragt, warum der Evangelist den Gottessohn λόγος nannte, immer auf die Analogie, die zwischen dem menschlichen und göttlichen Logos stattfindet, hingewiesen wird. —

Da nun jene Exegeten nie ausschließlich an Einer Bedeutung des λόγος ihre Erklärung des johanneischen λόγος versuchten, sondern meistens alle Bedeutungen desselben zur Erklärung anwandten, so lassen sich jene Versuche zunächst nach dem Alter und ihrem Ansehen ordnen, wovon die merkwürdigsten folgen. —

Einer der wichtigsten Erklärungsversuche ist der des Origenes (Comment. in Joh. Huet. II. S. 15. ff.). Ausgehend nämlich von der ἀρχή, die er als Weisheit — und vom Logos, den er als Vernunft erklärt, behauptet er von letzterer, sie könne als werdende und menschliche κατὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἐννοιῶν — oder als göttliche, absolute gefaßt werden κατὰ τὴν ἀκρότητα. — Der Gottessohn sei nun die absolute Vernunft und als solche θεός (nicht ὁ θεός) und πρὸς τὸν πατέρα. — Näherhin dachte er sich den Logos auf folgende Weise. Er sagt nämlich: ἐπίστησον εἰ οἷόν τέ ἐστι καὶ κατὰ τὸ σημαινόμενον

τοῦτο ἐκδέχεσθαι ἡμᾶς τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται, οἶμαι γὰρ ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεὼς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους, οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους [1]). — Demgemäß ist also der Gottessohn Logos, weil durch ihn die Welt geschaffen ist, sofern in ihm die λόγοι und die τύποι niedergelegt sind. — Aber der Gottessohn ist auch der λόγος, bemerkt er weiter, weil er das Verborgene des Vaters verkündige, wie das Wort das im Geiste Verborgene kund gebe. —

Also die Bedeutungen Vernunft und Wort sind es, an denen er sich das Verständniß des λόγος vermittelt. Doch vorherrschend hält er sich an die Bedeutung des λόγος als Vernunft. Dagegen hält sich Basilius der Große in seiner eigens über Joh. 1, 1. geschriebenen Oration [2]) mehr an die Bedeutung des λόγος, als Wort. Er fragt: Wer war im Anfang? Der Logos — das Wort: da es nun, fährt er fort, ein Wort der Menschen und Engel und Gottes gibt, — so kann es das menschliche Wort nicht sein, sofern vor dem Menschen die Thiere rc. geschaffen wurden; aber auch nicht das Wort der Engel, — denn vor den Engeln war die Ewigkeit. — Es sei somit das göttliche Wort, welches, zur Bezeichnung des Sohnes gebraucht, ebenso wenig eigentlich zu fassen sei, als wenn sich Christus selbst φῶς, ζωὴ ἀνάστασις etc. nenne. Warum aber ist der Gottessohn der λόγος? διὰ τί λόγος; ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προῆλθε. διὰ τί λόγος; ὅτι ἀπαθῶς ἐγεννήθη. διὰ τί λόγος; ὅτι εἰκὼν τοῦ γεννήσαντος, ὅλον ἐν αὐτῷ δεικνὺς τὸν γεννήσαντα, οὐδὲν ἐκεῖθεν ἀπομερίσας καὶ τέλειος ὑπάρχων καθ' ἑαυτὸν, ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος ὅλην ἡμῶν ἀπεικονίζει τὴν ἔννοιαν..... λόγον οὖν

---

[1]) a. a. O. S. 19.

[2]) Maurinerausgabe (von Garnier) S. 134.

εἶπεν, ἵνα ἀπαθῆ σοι γέννησιν τοῦ πατρὸς παραστήσῃ καὶ τὴν τέλειαν ὕπαρξιν τοῦ υἱοῦ θεολογήσῃ καὶ τὸν ἄχρονον συνάφειαν τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα διὰ τούτων ἐνδείξηται. — καὶ γὰρ ὁ ἡμέτερος λόγος τοῦ νοῦ γέννημα ἀπαθῶς γεννώμενος. —

Im Allgemeinen stimmt auch **Gregor von Nazianz**[1]) mit Basilius überein; aber er umfaßt auch zugleich das, was Origenes hauptsächlich hervorhebt; er vereinigt somit beide Erklärungsweisen. — Christus wird nämlich λόγος genannt, bemerkt Gregor, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος. οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς καὶ ἐξαγγελτικόν. τάχα δ' ἂν εἴποι τις, ὅτι καὶ ὡς ὅρος πρὸς τὸ ὁριζόμενον, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο λέγεται λόγος. ὁ γὰρ νενοηκὼς φησι τὸν υἱὸν, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἑωρακὼς, νενόηκε τὸν πατέρα, καὶ σύντομος ἀπόδειξις καὶ ῥᾳδία τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως, ὁ υἱός γέννημα γὰρ ἅπαν τοῦ γεγεννηκότος σιωπῶν λόγος. εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ὑπάρχειν τοῖς οὖσι, λέγοι τις, οὐχ ἁμαρτήσεται τοῦ λόγου. τί γάρ ἐστι ὃ μὴ λόγῳ συνέστηκε; σοφία δὲ ὡς ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. — πῶς γὰρ οἷόν τε καὶ πεποιηκότα τοὺς λόγους ἀγνοεῖν, ὧν πεποίηκε; —

Aehnlich wie Basilius faßt auch **Theodor von Mopsvestia**, **Theophylakt**, **Euthymius** den Logos. Der Gottessohn, bemerken sie, ist deßhalb mit Logos bezeichnet worden, um anzudeuten, daß er ἀπαθῶς vom Vater erzeugt sei und des Vaters Willen verkündige. — Ebenso finden sich bei **Cyrill** und **Chrysostomus** keine andern Erklärungsweisen, so daß also die drei oben angegebenen Hauptrichtungen es sind, welche die spätern, namentlich auch die lateinischen Kirchenväter und Lehrer verfolgen (cfr. Lücke I. S. 636.). —

Der Grund aber, warum es die alten Erklärer zu keiner andern Exegese bringen konnten, ist darin zu suchen, daß sie die heilige Schrift als das historisch erschienene, durchaus geoffenbarte

[1]) 36. Rede. Pariserausgabe 1630. S. 590.

und deßhalb einen unergründlichen Gehalt in sich bergende Gotteswort anerkannten. — Darin lag aber auch zugleich, daß sie die heilige Schrift gänzlich aus dem Flusse aller historischen Entwicklung und Ausbildung innerhalb der Individualität des Evangelisten heraushoben und den Apostel Johannes von allem jene Entwicklung bedingenden Einflusse des Zeitbewußtseins isolirten. — Mochte auch irgend ein technischer Terminus, der für Johannes paßte, in dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit sich finden, welcher den spätern Exegeten bekannt war, so blieb er natürlich zur Exegese unbenützt, und mußte es von dem Standpunkt aus, auf dem jene alten Erklärer standen, bleiben. — Da sie nun sofort von jedem speziellen durch die Geschichte gegebenen Sprachgebrauch des λόγος abstrahirten, so war die Sphäre, aus der sie ihre Erklärungsversuche des λόγος nahmen, eine eben so große, als das Wort λόγος im gewöhnlichen Sprachgebrauche Beziehungen und Bedeutungen zuließ. Diese Beziehungen nun alle nach allen Seiten hin aufzufinden und zu entwickeln, erkannten sie um so mehr als ihre Aufgabe, weil die Tiefen der heiligen Schrift als unergründliche von ihnen angenommen wurden. Daher denn auch jene vielen oft tief eingehenden Weisen, den Grund aufzudecken, — warum bei Johannes der Gottessohn λόγος genannt wurde. —

Es wird nun kaum nöthig sein, zu bemerken, daß diese philosophische Erklärungsweise nicht auf den Grund der formalen Quelle des johanneischen Logos kommen läßt. Wenn z. B. als Grund, warum Johannes den Gottessohn λόγος bezeichnet, das angeführt wird, weil er damit des Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater als ein ἀπαθῶς vor sich gegangenes darstellen wollte; so ist es allerdings richtig, daß jenes Hervorgehen nicht fleischlich zu denken ist, was nach dem Zeugnisse des Cyrill und Hilarius die Arianer nimmermehr vermochten [1]; aber zu bemerken ist, daß es doch sehr willkührlich von Johannes gewesen wäre, auf eine so ungewöhnliche und sogar unverständliche Weise diesen Gedanken auszudrücken. Auch führt Maldonat, um diesen

[1]) cfr. Maldonat, Sausen. IV, 205. Martin II, 380.

Grund abzuweisen, an: „jener Grund wäre blos dann zureichend, wenn Christus nur die zwei Namen „Sohn" und „Wort" gehabt hätte. Aber er hätte mehrere gehabt, die ebenfalls nichts Unreines (nullam corruptionem) bezeichneten — z. B. Licht, Wahrheit" ꝛc.

Wäre ferner Christus λόγος genannt worden, weil in ihm die τύποι und λόγοι der Welt sind, so wäre er blos λόγος als Weltschöpfer. Nun ist aber der Gottessohn nicht blos dieß, und hauptsächlich dieß; daher auch die originianische Deutung hinkt. So verhält es sich mit den Uebrigen.

Diese philosophische Erklärungsweise also, wie sie sich auch äußerlich zeigt, hat keine sichere Basis, von der sie ausgehen könnte. Vielmehr spielt das, was Grund sein sollte, warum Johannes den Gottessohn λόγος nannte, in das Gebiet des Willkührlichen über, welches nur eine sehr weit stehende Schranke darin findet, daß der Sprachgebrauch des Worts λόγος beachtet werden und bei dem Erklärungsversuche wenigstens eine Art Möglichkeit übrig bleiben mußte. —

Ohne weitere Gründe geltend zu machen, die theilweise im Folgenden namhaft gemacht werden, verlassen wir daher diesen Weg und wenden uns zur Charakteristik der zweiten Art von Erklärungsversuchen des johanneischen Logos, die sich historisch geltend machten. —

b.

Dem Wesen nach auf derselben Stufe, wie im vorigen Abschnitt stehen jene, welche den λόγος auf grammatischem Wege zu erklären versuchen; — nur beschränken sie jene Willkührlichkeit dadurch, daß sie nur das als Erklärungsversuch zulassen, was vor der Grammatik gerechtfertigt werden kann. Insofern thaten sie einen Schritt im Verständnisse des Prologs weiter, als sie der Sphäre der Willkührlichkeit, in welcher die vorigen Versuche sich bewegen, schon eine engere Schranke zogen, weil sie außer dem Sprachgebrauch auch noch die Grammatik als Normativ ihrer Erklärungen anerkannten. Die Art nun, nach welcher sie den Begriff des λόγος auf grammatischem Wege zu erforschen sich

bestrebten, geschah auf folgende Weise: λόγος wurde nämlich = λέγων oder = λεγόμενος aufgefaßt, oder es wurden beide Bedeutungen mit einander verbunden, oder man suchte durch irgend einen andern philologischen Kunstgriff zurecht zu kommen.

Schon in der ältesten Zeit hat man die Erklärung des Logos dadurch versucht, daß man λόγος = λέγων auffaßte, so daß also Christus deßhalb Sprecher, Redner κατ᾽ ἐξοχὴν genannt wurde, da er sich im vollsten und höchsten Maaße als Verkündiger der göttlichen Wahrheit und als den höchsten Lehrer der Menschheit erwies (Joh. 1, 18. 8, 26.). — So bemerkt Origines (Tom. I. in Joh. §. 42.): „δύναται καὶ λόγος υἱὸς εἶναι παρὰ τῷ ἀπαγγέλλειν τὰ κρύφια τοῦ πατρός." In Uebereinstimmung hiemit Epiphan. adv. haer. 73, 12. „λόγος ὀνομάζεται, ἐπειδὴ ἑρμηνεὺς ἐστι τῶν τοῦ θεοῦ βουλημάτων und auch Augustin de fide et symbolo c. 11. glaubt den Grund, warum Johannes den Erlöser Verbum nenne, darin zu sehen, quod per ipsum innotescat pater; ja auch in neuerer Zeit (z. B. Döderlein, Storr, Eckermann, Kühn, der Anonymus in den Memorabilien von Paulus 1791, 1. Stück, S. 27—34.) ist man vielfach wieder zu dieser Erklärung zurückgekommen und hat außer den Gründen, die die Kirchenväter annehmen, philologische beizubringen gesucht. — So wie nämlich ἀλήθεια statt ἀληθεύων, φῶς statt φαίνων, oder φωτίζων von Christo gebraucht werde, ebenso gut könne auch λόγος gleich λέγων gesetzt werden, zumal bei Luk. 4, 36. unter ὁ λόγος klärlich ein „Lehrer" verstanden werden müsse. —

Allerdings ist Christus der größte Lehrer für die Menschheit; er hat, was er beim Vater gesehen, der Welt bekannt gemacht (Joh. 8, 26.) und könnte deßhalb ὁ λέγων genannt werden. Aber er war ja nur Lehrer, als er auf Erden wandelte, in seinem überirdischen Sein beim Vater war er es nicht. In Wahrheit ist vielmehr der Vater der Sprecher von Ewigkeit her; daher obige Erklärungsweise, wenn man ihr zu Leibe geht, die obschwebende Sache nicht erklärt. — Willkührlich ist es ferner, geradezu φῶς gleich φαίνων oder φωτίζων etc. zu setzen; allerdings ist der, welcher in metaphysischem Sinne φῶς, ἀλήθεια,

ζωή genannt wird, auch seiner Natur nach φαίνων oder φωτίζων, ἀληθεύων und ζωοποιῶν; aber der Begriff φῶς etc. geht nicht in dem Begriffe von φωτίζων auf, und es darf daher φῶς und φωτίζων nie identisch genommen werden; ist aber dieß der Fall, so mögen auch die Erklärungen φῶς = φαίνων etc. zur Erhärtung der Erklärung λόγος = λέγων nichts beizutragen. Die Stelle Luk. 4, 36. τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται, findet ihre völlige Erklärung bei Mark. 1, 27. τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ; so daß also λόγος nicht = Lehrer, sondern gleich Lehre zu fassen ist. —

Ebenso verkehrt ist es, Logos als „den Verheißenen, oder Versprochenen" aufzufassen, so daß λόγος = λεγόμενος gebraucht wäre, wie es Valla, Beza, Ernesti, Tittmann u. A. gethan haben. — Als Gründe werden angeführt, daß diese Erklärung dem Plane Johannis entsprechend sei, weil Johannes den Erlöser als den lange „schon verheißenen" nachweisen wolle; und auch Jesus nenne sich selbst einen Gottesgesandten. Mit Recht müsse man daher λεγόμενος mit ἐπαγγελλόμενος erklären, sofern in der That Christus der von Anbeginn Versprochene war. Zudem werde דָּבָר durch die LXX an vielen Stellen mit ἀγγελία oder ἐπαγγελία z. B. Prov. 12, 25. übersetzt, also könne wohl auch λόγος (= דָּבָר) = ἐπαγγελλόμενος gebraucht werden. —

Aber der Messias ward erst nach dem Falle Adams verheißen; jedoch nicht in seiner Vorzeitlichkeit. Das Abstractum λόγος kann nie in das Concretum λεγόμενος, höchstens in τὸ λεγόμενον aufgelöst werden (Lücke I, 251. Anm. 2.); zudem ist der Sprachgebrauch gegen solche Erklärung. Das Citat aus den LXX beweist für diesen Fall Nichts; deßhalb vermag sich auch diese Erklärung nicht zu halten. — Λεγόμενος, als Erklärung von λόγος wurde auch so aufgefaßt, daß man unter ihm den „Ausgesprochenen", „Herausgesprochenen"

verstand und sofort dabei an die Art und Weise dachte, wie der Sohn sich zum Vater verhalte. — Wenn es aber schon nicht angeht, unter λέγεσθαι „hervorgesprochen werden" zu verstehen und es der Sprachgebrauch verbietet, λόγος = λεγόμενος zu setzen; um so weniger vermag dann die Erklärung λόγος = „der Hervorgesprochene" sich zu rechtfertigen.

Vermochte sich nun von diesen beiden Erklärungen für sich allein keine zu halten, ebenso wenig wird die Combination derselben ihr Glück machen können, welche Klee in seinem Commentar über das Evangelium Johannes (S. 37) versucht, indem er sagt: „der johanneische Logos ist hinsichtlich des Vaters ein von Ewigkeit aus dessen Substanz hervorgesprochener, in Bezug aber auf das Universum ein in der Zeit sprechender und sprechend-offenbarender und in der Vernunft durch-innerliches Reden offenbarender Logos."

Wir eilen sofort zu einer andern Erklärungsart des Logos, welche namentlich von den Socinianern gehandhabt wurde. — Der Logos, bemerkt Faustus Socinus [1]), ein eigenthümlicher johanneischer Ausdruck von Christo, sei metaphorisch und metonymisch zugleich zu verstehen; metaphorisch heiße er Wort, weil uns Christus ebenso den Willen Gottes kund thue, wie das Wort des Menschen auch dessen Willen offenbare; metonymisch in der Art, daß Christus statt autor verbi (sc. Evangelii) schlechthin *verbum* genannt werde. [2]). — Wie er statt Urheber des Lebens auch Leben genannt wurde, in ähnlicher Weise auch oben *verbum* statt *autor verbi*. — Die metaphorische Erklärung ist uns ihrem Gehalte nach schon oben begegnet: was aber die andere Erklärungsweise betrifft, so ist zu bemerken, daß die Deutung „das Wort des Evangeliums war im Anfang" ꝛc. gar nicht in Zusammenhang des Prologs paßt und ebendeßhalb bei der Festhaltung desselben auch Textescorrumpirung veranlassen mußte (der Socinianer Crell nämlich setzt gewaltsamer Weise *θεοῦ ἦν ὁ λόγος* statt *θεὸς ἦν ὁ λόγος*). Metonymisch

[1]) Explicat. primae partis primi capitis Evang. Joh. 1, 1—14.
[2]) So auch Doederlein Institutt. §. 105, obs. 2.

gefaßt, wird also gesagt, der Urheber des Worts des Evangeliums war im Anfang (d. h. Christus dei filius in principio evangelii, eo nimirum tempore, quo Joannes baptista ad frugem Israëlitarum populum revocare coepit). — Aber Christus war nicht bei Gott (πρὸς τὸν θεὸν) als Urheber des Evangeliums, sondern erst als er hienieden auf Erden zu lehren begann. (Ἐν ἀρχῇ auf den Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens Christi zu beschränken, ist willkührlich.) Auch Christi überweltliche Wesenheit besteht nicht darin, daß er blos Urheber des evangelischen Wortes ist. —

Die angezogene Analogie vita = autor vitae mit verbum = autor verbi, vermag nichts zur Befestigung jener Exegese beizutragen, sondern führt geradezu zum Gegentheil, insofern nicht der Sohn eigentlich autor vitae, sondern vielmehr der Vater es ist, der es aber dem Sohne übergeben hat, es in sich zu haben (Joh. 5, 26.). —

Wie nun hier Gott der Vater Urgrund alles Lebens ist, ebenso ist, dehnt man nun den socinianischen Begriff von Verbum auf die gesammte Offenbarung aus, auch Gott Vater der Urgrund aller Offenbarung und nicht der Sohn, daher diese bei den Socinianern so beliebte Exegese [1]) eigentlich den eigenen Vernichtungskeim und zugleich ihre Selbstwiderlegung in sich trägt.

Auf eine künstliche Weise hat Lobegott Lange (Stud. und Kritiken 1830. 3. Heft, 672. ff.) den Logos grammatisch zu erklären versucht. — Durch Vergleichung der Stellen, in denen ζωή, φῶς im Evangelium auftreten, findet er folgendes Schema:

1. ἡ ζωὴ — αἰώνιος — ἡ ζωὴ ἦν πρὸς τὸν πατέρα — θεὸς ἐστιν ἡ ζωὴ αἰώνιος.
2. ὁ λόγος — ὁ ἐν ἀρχῇ — ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν — θεὸς ἦν ὁ λόγος. —
3. τὸ φῶς — τὸ ἀληθινὸν — ὁ θεὸς ἦν ἐν φωτὶ — θεὸς φῶς ἐστι.
4. ἡ ζωὴ ἐφανερώθη — χριστὸς ἡ ζωή.

[1]) cfr. Lücke 1, 642. Baur die christliche Lehre von der Dreieinigkeit III, 169.

5. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — χριστὸς ἡ ἀλήθεια.
6. τὸ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἦλθε — χριστὸς τὸ φῶς τοῦ κόσμου.

„Sollte es, fragt nun Lange, nach dieser gegenseitigen Beziehung der Begriffe λόγος, ζωή, φῶς nicht wahrscheinlich sein, daß der Apostel, wie er ζωή und φῶς abstrakter auf Gott als den Ursprung der ζωή und des φῶς und dann auf Christus als den Ueberbringer derselben überträgt, auch den Begriff λόγος in diesem abstrakten Sinne auf Gott als den Urgrund aller Offenbarung aller Wahrheit und dann auf Christus als denjenigen, durch den diese Wahrheit offenbar worden, übertragen; dabei aber zugleich die Ideen von Gott als dem schaffenden Urworte vor Augen gehabt habe?" Antwort: sehr unwahrscheinlich. —

Beachten wir nämlich zuerst die formale Seite in diesem Argumente, so ist zu bemerken, daß sich die einzelnen Sätze dieses Schema's im Evangelium nicht finden, sondern von Lange eigens nach dem Muster von Joh. 1, 1. und 1, 14. componirt wurden. So folge z. B. ἡ ζωὴ ἦν πρὸς τὸν πατέρα aus 5, 26. ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν αὐτῷ κ. τ. λ. Wegen θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία gelte auch die dritte Reihe u. dgl. —

Wenn nun Lange, nachdem er dieses Schema nach dem angegebenen Muster componirt hat, eine Harmonie und gegenseitige Beziehung unter jenen Sätzen entdeckt, so ist dieß natürlich; wir müssen aber schon aus diesem Grunde, weil diese Harmonie eine blos von ihm gemachte ist, die Berechtigung seines Schlusses läugnen, wenn er wegen der äußern Uebereinstimmung der Reihe 1 und 3, — 4 und 6 mit 2 und 5 auch für den Logos den gleichen Sprachgebrauch geltend macht, welchen ζωή und φῶς haben sollen. — Wenn aber auch wirklich so geschlossen werden dürfte, so begeht Lange gleich einen Fehler in der Consequenz — sofern er sogleich für λόγος die Idee des Schöpfungsworts hereinzieht.

Material betrachtet ist es zwar wahr, daß Gott der Urgrund des Lebens und des Lichts ist; aber ein großer Irrthum begegnet Lange, wenn er meint, Christus werde nur deßhalb ζωή genannt, weil er uns jenes überbrachte; vielmehr hat er das Leben

ebensogut in sich, wie der Vater, von dem er es empfangen (5, 26.); auch ist er nicht φῶς, sofern er φωτίζων ist, sondern vor aller Weltgründung und jeglicher Thätigkeit innerhalb der Welt. — Deßhalb ist auch Christus nicht blos insofern λόγος, als er die Offenbarung und die Wahrheit überbringt, sondern er ist es in seiner überirdischen Wesenheit. —

Man sieht daher Lange's Erklärung auf keiner höhern Stufe als auf jener stehen, die den Gottessohn deßhalb als λόγος betrachtet wissen wollte, weil er λέγων sei, so daß also bei Lange in Wahrheit Gott Vater der λόγος als Urgrund der Offenbarung ist, wie er ζωή genannt wird als Urgrund des Lebens, während der Gottessohn nur der λέγων ist, als Ueberbringer der göttlichen Offenbarung. —

Bei diesem Resultate, das sich ergibt, hat sich zugleich der Lange'sche Versuch als ein unhaltbarer erwiesen und er unterscheidet sich von andern nur dadurch, daß er einen künstlich-gelehrten Schein um sich wirft, während Andere schlicht das Bekenntniß aussprechen, der Gottessohn ist λόγος, weil er λέγων ist. —

Aber wie schon bemerkt, ist diese Erklärung material falsch und läßt sich nach den Sprachregeln nicht rechtfertigen; deßhalb müssen auch wir Lange's Versuch als einen ungenügenden mit demselben Rechte zurückweisen, mit dem wir die frühern zurückweisen mußten.

So läßt uns nun jede blos grammatische Erklärung des Logos, wenn man ihr zu Leibe geht, im Stiche, und statt die Sache zu entwickeln, verwickelt sie erst recht, was man auffinden möchte, ja sie frommt nur dazu, das Räthsel aufzuzeigen, das sie selbst nimmermehr zu lösen vermag. —

Wir müssen daher den historischen Weg betreten, vielleicht vermag er uns in jenes geheimnißvolle Dunkel, in dem sich der Ursprung des Logos verborgen hält, einzuführen und uns zugleich auf den lichten Punkt zu verweisen, von welchem aus uns die formale Quelle des Logos sichtbar wird. —

e.

Da wir zur Beantwortung der obigen Frage weder die philosophische, noch die grammatische Auslegung genügend erkannten, so müssen wir die Beantwortung dieser Frage auf dem historischen Wege versuchen, und wir fühlen uns um so mehr aufgefordert, den Logos aus dem Bewußtsein und Sprachgebrauche der das Evangelium lesenden Zeitgenossen des Apostels zu erklären, als der Begriff λόγος kein allgemein durch sich selbst verständlicher, sondern gleichsam ein technisch-theologischer ist, den Johannes weder begründet noch erklärt, sondern als einen bekannten voraussetzt (Lücke Comm. I. S. 219.).

Wenn wir aber zur Beantwortung jener Frage den historischen Weg betreten, so ist uns vor Allem die Angabe der Abfassungszeit des Evangeliums von Nöthen. — Fragt man nun nach dieser Zeit, so wird sie selbst zwar verschieden angegeben, doch stimmen die Meisten darin überein, daß die Abfassung des Evangeliums zu Lebzeiten des Apostels Johannes und zwar von ihm selbst geschah; also jedenfalls vor dem Ende des ersten Jahrhunderts.

Es kann hier unsere Aufgabe nicht sein, eine Untersuchung über die Abfassungszeit des Evangeliums anzustellen, und alle Einwendungen, welche gegen die Abfassung desselben von Seite des Apostels Johannes neuestens gemacht wurden, zu widerlegen. — Es ist dieß Sache dessen, der die Aechtheit des Evangeliums zu erweisen sich vornimmt und da unter vielen Andern in neuester Zeit Dr. Georg Karl Mayer in einer eigenen Schrift diese Aufgabe löste, so begnügen wir uns hier mit seinem Resultate, welches er in folgenden Worten zusammenfaßt: „Wir kennen mit Bestimmtheit selbst das Jahr der Herausgabe; es ist das neunzigste Lebensjahr des Verfassers (des Apostels Johannes), das erste Regierungsjahr des Nerva, 97 der gewöhnlichen Zeitrechnung"[1]), ein Resultat, mit welchem die meisten neuern Exegeten übereinstimmen. So ist nach Lücke (I, 167.) das Evangelium zwischen dem siebten und letzten Decennium, nach Maier (I, 139. 140.) im letzten Decennium des ersten Jahrhunderts,

---

[1]) Mayer, Aechtheit des Evang. S. 146.

nach Ebrard (S. 1045) um's Jahr 93 p. Chr. verfaßt. Fragen wir nun nach den das Zeitbewußtsein dieser Periode repräsentirenden Persönlichkeiten, so sind es, wenn wir auf Kleinasien den Wirkungskreis, so wie auf den Charakter des εὐαγγέλιον πνευματικὸν des Apostels Johannes hinsehen, die Träger der wahren und falschen Gnosis zumeist. Bereits war damals und hauptsächlich in Kleinasien neben dem einfachen, historischen, praktisch-lebendigen Glauben schon zu Zeiten des Apostels Paulus das Streben über jenen hinaus zu einer tiefern, umfassendern Einsicht in den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu, in „die innern und allgemeinen religionsphilosophischen Gründe," wie Lücke sagt [1]), erwacht. Damit war aber auch zugleich gegeben, daß manche Fragen über das Wesen des Erlösers, über sein Verhältniß zu Gott, über sein Leiden und Sterben, über den Zusammenhang seines irdischen und jenseitigen Daseins u. s. w. aufgeworfen und beantwortet wurden, so daß sich damals unter der Leitung der Apostel und ihrer Stellvertreter die wahre christliche Gnosis in ihren Anfängen entwickelte. — Neben ihr hatte aber auch die falsche Gnosis (ψευδώνυμος γνῶσις) aufzuwuchern begonnen und wie sehr auch die auf wahrem christlichen Boden emporwachsende christliche Weisheit innerhalb ihrer selbst sich entwickeln mochte, so konnte doch die — überall üppige Sprößlinge treibende — falsche Gnosis der ersten eine schädliche und gefährliche Nebenbuhlerin werden. Einem solchen gefährlichen Treiben der Gnostiker gegenüber entfaltete nun der Apostel Johannes eine um so segensreichere Wirksamkeit, als es ihm besonders gegeben war, in die Tiefen des Wesens des Erlösers hineinzuschauen und wenn er sonach das, was sein tiefer Blick in die Wahrheit Christi ihm eröffnete, kund that, so war den meisten Verirrungen, in welche die Gnostiker aus dem Streben, das Wesen des Messias zu ergründen, sich versenkten, Thüre und Thor verschlossen. — So war nun eine Begegnung des Apostels Johannes mit der falschen Gnosis nothwendig und sie ist

[1]) Comm. I, 202.

wirklich eingetreten, wie uns historische Notizen über das Leben und Wirken des Evangelisten berichten [1]).

Um nun sowohl dem Treiben der Gnostiker gegenüber die Wahrheit festzustellen, als auch dem Bedürfnisse seiner Gemeinden, besonders den gebildeten Christen, die tiefere Einsicht in das Christenthum wünschten, entgegenzukommen, konnte der heilige Johannes, namentlich wenn Anforderungen an ihn ergingen, sich veranlaßt finden, sein Evangelium zu schreiben. In dieser Beziehung bemerkt Clemens [2]): τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνειδότα, ὅτι τὰ σωματικὰ εν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. τοσαῦτα ὁ Κλήμης. — Ebenso spricht Hieronymus [3]): Joannes, cum esset in Asia, et jam tunc haereticorum semina pullularent coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate salvatoris altius scribere.

Wir sehen in diesen Stellen bereits zwei auseinanderlaufende Ansichten, um die Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums zu erklären; sie widersprechen sich nicht direkt; beide stimmen darin überein, daß der Inhalt des Evangeliums ein erhabener, pragmatischer, mehr wissenschaftlicher ist, nur wird in der einen, in der des Clemens, mehr das Bedürfniß der gebildeten Christen als das Motiv der Abfassung in Vordergrund gestellt; bei der andern ist es die gnostische Irrlehre, die den Evangelisten zur Herausgabe seines Evangeliums aufforderte.

Sehen wir vom Ganzen des Evangeliums zunächst ab und betrachten wir nur die Logoslehre, so ist, wenn wir mit der weitern Ausführung der letztern Ansicht oder vielmehr der bestimmten Schattirung einer und derselben Ansicht beginnen, Folgendes zu bemerken:

Ist nämlich die Irrlehre der Gnostiker das Motiv, durch

---

[1]) Mit Cerinth berichtet Iren. adv. Haer. III, 3. Euseb. H. E. III, 18. IV, 15. mit Ebion Epiphan. Haeres. XXX. n. 11.

[2]) Bei Euseb. Hist. E. VI, 14.

[3]) Proem. in Matth.

welches bewogen der Apostel sein Evangelium schrieb, so liegen drei mögliche Stellungen nahe, die vermuthungsweise der Evangelist gegen dieselbe einnehmen konnte: einmal war es direkte Polemik gegen dieselben, um ihre Lehre als Irrthum zu bezeichnen: zweitens konnte er im Gegensatz gegen die Gnostiker, ohne sie öffentlich zu bekämpfen, dasselbe positiv für seinen Leserkreis thun, was die Gnostiker für ihren Kreis thaten: drittens konnte er seine Logoslehre schreiben, um die Gnostiker zu belehren und für sich zu gewinnen. Alle drei Ansichten aber sind historisch geltend gemacht worden. Was nun die erstere betrifft, so sind es viele Kirchenlehrer und Kirchenväter, die sie vertreten. Beachtet man nun hauptsächlich das Materiale der Logoslehre, so kann man sagen: was der Apostel in ihr lehrte, sei geradezu Widerlegung der Gnostiker; beachtet man dagegen auch noch die formale Seite derselben, so kann man auch billig der Ansicht sein, der Evangelist habe sich auch ihrem Sprachgebrauch anbequemt und aus ihm die Termini, λόγος μονογενὴς .... genommen, um ihre wahre Bedeutung den Gnostikern gegenüber festzustellen, so daß man also den Gedankengang des Evangelisten so zu denken hätte: das, was ihr Logos nennt (sagt er zu den Nikolaiten), ist nicht der Sohn des untergeordneten Aeons μονογενὴς, sondern er ist vielmehr Gottessohn, selbst Gott, er hat sich nicht blos bei der Taufe mit dem Menschen Jesus verbunden, sondern er ist selbst Mensch geworden rc. Doch sprechen sie sich über den letztern Fall nicht deutlich aus, meistens reflektiren sie nur auf den materialen Gehalt der Logoslehre und sehen in ihm polemische Widerlegung der gnostischen Irrthümer.

So bemerkt Irenäus [1]: Hanc fidem annuntians Joannes Domini discipulus, volens per evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus, qui omnia fecit per verbum suum et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem

[1]) adv. Haeres. III. 11.

fabricatorem, alium autem patrem domini, et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris et iterum revolasse in suum Pleroma: et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti et eam conditionem, quae est secundum nos, non a primo Deo factam, sed a Virtute aliqua valde deorsum subjecta et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia. Omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis constituere in ecclesia, sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium doctrina: in principio erat verbum etc.

Gegen Ebion besonders läßt Marius Mercator [1]) den Evangelisten schreiben, wenn er bemerkt: Quod totum impietatis malum Photini est magis ab Hebione stoico philosopho tractum, tempore adhuc Joannis Apostoli intra Asiam exstitit et Christum hominem communem ex Joseph et Maria natum et eum vitae merito omne humanum genus praeisse, proque hoc in Dei filium adoptatum ausus est praedicare, asserens se Matthaei, Marci et Lucae evangelistarum autoritatem secutum. Quo tempore Joannes Apostolus evangelium, quo praefatus ait: in principio esse verbum etc. Auch Hieronymus [2]) stimmt mit Marius Mercator überein, wenn er bemerkt: Joannes apostolus novissimus omnium scripsit evangelium rogatus ab Asiae episcopis adversum Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse.

Den Kreis der Häretiker noch erweiternd, gegen die Johannes polemisch auftrat, spricht Epiphanius [3]): *διὸ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐλθὼν ὁ μακάριος καὶ εὑρὼν τοὺς ἀνθρώπους ἠσχολημένους περὶ τὴν κάτω χριστοῦ παρουσίαν καὶ τῶν μὲν Ἐβιωναίων πλανηθέντων διὰ τὴν ἔνσαρκον χριστοῦ γενεα-*

---

[1]) Galland. Bibl. p.p. VIII, 657. E.

[2]) De viris illustr. c. 9.

[3]) Epiphan. Haeres. LXIX, 23.

λογίαν ἀπὸ Ἀβραὰμ καταγομένην καὶ Λουκᾶ ἀγαγομένην ἄχρι τοῦ Ἀδάμ, εὑρὼν τοὺς Κηρινθιάνους καὶ Μηρινθιάνους ἐκ παρατριβῆς αὐτὸν λέγοντας εἶναι ψιλὸν ἄνθρωπον καὶ τοὺς Ναζαραίους καὶ ἄλλας πολλὰς αἱρέσεις ἄρχεται ἀνακαλεῖσθαι κ. τ. λ.

Es soll sogar der Evangelist gegen die Gnostiker des nachapostolischen Zeitalters kämpfend aufgetreten sein [1]; und zwar gegen Valentin, den größten der Gnostiker, nach der Ansicht Viktorins, Bischofs zu Petau, wenn er entweder auf den Grund des die Zukunft vorherwissenden Geists des Johannes, oder aus einem eignen historischen Irrthum bemerkt [2]: cum essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et ceteri scholae satanae diffusi per orbem, convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi et compulerunt eum (so. Joannem), ut et ipse testimonium conscriberet. — Ja auch mit Marcion soll der Apostel nach des Philastrius Ansicht in Kampf gekommen sein, nur läßt er ungewiß, ob er ihn mit der Kraft seines Evangeliums oder mit kirchlicher Jurisdiktion zurückwies, wenn er bemerkt: Qui (sc. Marcion) devictus atque fugatus a beato Joanne Evangelista et a presbyteris de civitate Ephesi Romae hanc haeresim seminabat (sc. Christum putative apparuisse, i. e. quasi per umbram et passum eum fuisse umbratiliter, non tamen in vera carne [3]).

Betrachten wir nun die Menge der Gnostiker, gegen welche der Apostel allzumal in seinem Evangelium polemisch aufgetreten sein soll (Cerinth, Ebion, Merinthianer, Nazoräer, Valentin, Marcion), so könnte man schon aus dem Grunde, weil sie so groß ist, zur Läugnung der vorgeblichen direkten Polemik des Johannes gegen die Gnostiker getrieben werden. Doch geht dieß nicht an, denn es fällt die vorgebliche Polemik gegen Valentin und Marcion, weil sie später als Johannes lebten, weg: auch sind die Nazoräer später als das Zeitalter Johannis, und die

[1]) Iren. adv. Haer. III, 16.
[2]) Schol. in Apoc. ex cap. II, 1. Galland. Bibl. p.p. IV, 59. E.
[3]) Phil. Haeres. XVII. Galland. ibb. p.p. VII, 487. C.

Merinthianer fallen, weil ein Spottname der Cerinthianer mit letztern zusammen [1]). Es sind somit nur noch **Cerinth** und die **Ebioniten** übrig, welche der Evangelist, wenn man blos auf die Zahl sieht, bekämpfen konnte. Aber die Art und Weise der Darstellung des Evangeliums verbietet uns, eine direkte Polemik des Evangelisten gegen die Gnostiker anzunehmen. Die aufgestellten Sätze tragen einen viel zu friedlichen Charakter an sich, als daß man in ihnen Polemik bemerken könnte. Zudem sind die Sätze zu allgemein, so daß auch die Ebioniten und Cerinth mit ihm einverstanden sein konnten. Spricht nämlich Johannes vom Dasein des λόγος am Anfang der Dinge, so konnte auch Cerinth in seinem Sinne dasselbe von seinem Logos bemerken, sofern alle gnostischen Aeonen vor der Schöpfung der Welt da waren. Nahm Cerinth θεός in der weitern Bedeutung, so konnte er ohne Anstand dasselbe von seinem Mittelwesen behaupten [2]); deutete er ferner σάρξ ἐγένετο nach seinem Sinne, der λόγος habe im Fleisch Einkehr genommen, wie es wirklich vor nicht langer Zeit einige rationalistische Gnostiker gethan haben, so war auch Cerinth mit Johannes einverstanden.

Ist somit in wichtigen Punkten der Logoslehre keine für eine Polemik geziemende bestimmte Fassung der Merkmale des Logos, wodurch die Irrlehre abgewiesen würde, sichtbar, so wird auch für die übrigen geltend gemacht werden können, daß sie keine polemische Tendenz bezwecken. Dazu kommt, daß die für den Cerinth sprechende Stelle Joh. 1, 32. jedenfalls mit einer Notiz begleitet werden mußte, die einen aus derselben zu führenden Beweis der Cerinthianer zu ihren Gunsten unmöglich machte, wenn anders das Evangelium eine polemische Tendenzschrift gegen Cerinth ist. Dieselbe Bemerkung gilt, daß auch besondere Vorsicht und Rücksicht gegen die Ebioniten an jenen Stellen bemerkbar sein müßte, wo der Evangelist von Christo als einem wahren Menschen spricht. Wenn ferner wahr ist, daß Cerinth erst zu

---

[1]) Ritter K. G. 1. S. 86.

[2]) cfr. Paulus Memorabilien 8. Bd. S. 155.

Zeiten Hadrians lebte, wie Tertullian [1]) und Epiphanius bemerken, so fällt natürlich alle Polemik des Johannes gegen denselben von vorne weg. Da er jedoch nach andern Zeugnissen zu bestimmt als Zeitgenosse des Evangelisten bezeichnet wird, so legen wir auf das letztere Argument kein Gewicht; auch darf nicht unberührt bleiben, daß bereits im Systeme der Nikolaiten μονογενής und λόγος zwei verschiedene Hypostasen sind, also diese Ansicht bereits etwas Sekundäres gegenüber der einfachen Logoslehre des Johannes verräth, so daß also der Evangelist nicht aus dem Lehrsysteme derselben schöpfte.

Aus diesen Gründen hat man auch die Annahme der direkten Polemik des Evangeliums gegen die Gnostiker fallen lassen, nur noch Schneckenburger [2]) hat es in der neuern Zeit unternommen, entgegengesetzter Meinung zu sein. Aber auf seinen Hauptgrund, den er zur Rechtfertigung seiner Behauptung vorbringt, nämlich „die Auslassungen aus der evangelischen Geschichte (z. B. der Verklärung Christi, des Seelenkampfs in Gethsemane...) könnten nur aus der Furcht des Evangelisten vor gnostischen Mißdeutungen erklärt werden," muß geantwortet werden, daß Johannes unter dieser Voraussetzung Alles aus dem Evangelium hätte weglassen, d. h. gar kein Evangelium schreiben sollen [3]). Zudem sind bereits schon oben jene Auslassungen anderwärts zu erklären versucht worden und es fällt somit Schneckenburgers Argumentation weg.

Wir glauben nun berechtigt zu sein, jene Ansicht, wornach das Evangelium aus direkter polemischer Tendenz gegen die Gnostiker geschrieben, ebenso auch jene Meinung, wornach der Terminus Logos aus direkter polemischer Tendenz von den Gnostikern entlehnt ist, fallen lassen zu dürfen, obwohl namentlich in ersterer Beziehung sich große Autoritäten in der Kirche für dieselbe erklären. — Was die letztere Färbung, wie sie behauptet

---

[1]) De praescrip. c. 48. Ep. haer. XXVIII, 1. cfr. Paulus historia Cerinthi introd. in N. T. capp. selestiora. Jena 1799.

[2]) Beiträge zur Einleitung ins N. T. 1832.

[3]) cfr. Lücke Stud. Krit. Jahrb. 1833. 2. S. 538.

worden ist [1]), betrifft, so könnte der Grund darin gesucht werden, daß jene Männer, weil gleichzeitig oder nach der Blüthe der Gnostiker lebend, überrascht durch die Gleichartigkeit der Ausdrücke in der Logoslehre des Johannes und der der Gnostiker, das Verwandtschaftsverhältniß beider sich nicht anders zu erklären vermochten, als daß Johannes, um sie zu bekämpfen, auf ihren Sprachgebrauch einging, und das Falsche an ihm zur wahren christlichen Lehre umgestaltete.

Der unmittelbare Eindruck, den der Prolog, in welchem die meisten jene von den spätern Gnostikern besonders gebrauchten Termini sich finden, auf das Gemüth dessen machte, welcher mit den Systemen der Gnostiker vertraut war, konnte sogar zu der Annahme hintreiben, daß Johannes gegen die nach ihm lebenden Gnostiker, die er im Geiste voraussah, geschrieben habe.

Eine andere Ansicht, warum Johannes sich nach dem Sprachgebrauch der Gnostiker richtend, Jesum Logos, μονογενής etc. nannte, und überhaupt den Prolog schrieb, wird

2) durch Annahme indirekter Polemik gegen die Gnostiker begründet. — Man denkt sich nämlich die Sache auf folgende Weise [2]): „Zuerst dachten die Jünger bei weitem nicht so erhaben von Christus, als später, sondern sie hielten ihn anfangs für einen „Propheten und für ein Kind Gottes“ (Act. 2, 22. 17, 31.) Da nun aber die Gnostiker sich selbst als Söhne der Allmacht und Weisheit bezeichneten, so waren auch die Jünger und also namentlich der Evangelist darauf bedacht, das Wesen des Messias in der Weise erhaben darzustellen, daß den Gnostikern gegenüber ihr Messias so hoch stand, oder weit über den der Gnostiker und ihre Aeonen u. s. w. hinausragte. Aus solchem Bestreben nun sah sich auch Johannes veranlaßt, seinem Messias solche Attribute beizulegen, welche die Gnostiker zur Bezeichnung ihrer göttlichen Wesen benützten; daher denn

[1]) cfr. Den unbekannten Verfasser der Schrift: Ueber die Bedeutung der Worte: Geist, Geist Gottes ꝛc. Braunschweig 1847.

[2]) cfr. Ammon Bibl. Theol. 2. Augsburg. 1. Bd. 191 ff.

auch der Terminus Logos sammt dessen materialem Gehalte von Johannes aufgenommen wurde."

Diese Ansicht verträgt sich allerdings mehr mit dem ruhig gehaltenen Charakter des Prologs und des Evangeliums überhaupt, insofern sie nicht offene, sondern eine im Hintergrunde liegende Polemik des Evangelisten gegen die Gnostiker annimmt; aber sie ist darum unhaltbar, weil sie nicht nur allein den historischen Charakter des Evangeliums ohne Grund läugnet, und auf die Ansicht der freien Composition des Evangeliums zurückführt, sondern auch dem Evangelisten eine ganz fruchtlose und eitle Tendenz unterschiebt. Denn für die Gläubigen war Nichts gewonnen, sofern sie keine Wahrheit, sondern blos eitles Gepränge gegenüber den Gnostikern aufweisen konnten. Gegen die Gnostiker wurde auf diese Weise nichts Ersprießliches geleistet, weil alle Versuche, welche der Apostel zur Verherrlichung seines Messias machte, leicht von den Gnostikern überboten werden konnten. Aber abgesehen von all diesem, verräth die Ansicht eine unhaltbare Halbheit in sich, sofern sie die Tendenz des Evangeliums weder zum Bruche, noch zum Frieden mit den Gnostikern kommen läßt. Aus dieser schwankenden Mitte muß man sogleich heraustreten, sobald man mit der Frage nach der letzten Absicht des Prologs und des Evangeliums überhaupt Ernst macht. Entweder nahm der Evangelist, so muß man sagen, gnostische Bezeichnungen und Attribute in seine Logoslehre auf, um mit der Steigerung seines Messiasbegriffes polemisch gegen die Gnostiker aufzutreten — und dann fällt diese Ansicht mit der ersten zusammen —; oder er steigerte seinen Messiasbegriff und ahmte die Gnostiker nach, um sie für sich, für das Christenthum zu gewinnen — und dann fällt sie

3) mit der Ansicht zusammen, der Evangelist habe sich dem gnostischen Sprachgebrauch und dessen Terminis anbequemt, um die Gnostiker für das Christenthum geneigt zu machen und sie mit demselben zu versöhnen.

„Der Anfang, bemerkt Olshausen[1]), den Johannes seinem

[1]) Bibl. Commentar II, S. 21.

Evangelium gab, paßte ganz zu seinem Zwecke; die gnostisch gesinnten Leser mußten sich angezogen und zum Weiterlesen fortgezogen fühlen.“ — Entschiedener spricht sich in dieser Beziehung Schwegler[1]) aus, wenn er sagt: „Das johanneische Evangelium ist der Versuch einer Rückbildung der Gnosis in die Kirche. Diesem Versuche scheint die valentinianische Schule selbst entgegengekommen zu sein. Wir finden das johanneische Evangelium am frühesten in den Händen der Valentinianer. Herakleon ist als erster Interpret desselben bekannt[2]). Auch die Excerpta ex scriptis Theodoti, obwohl sie nicht mehr der ersten Zeit der Gnosis angehören, und namentlich das johanneische Evangelium schon kennen und benützen, sind ein sehr lichtvoller Beweis für die Tendenz dieser Richtung, sich der Kirchenlehre durch Vergeistigung ihrer Begriffe und Anschauungen anzuschließen.“

Um auf die letztere Ansicht zuerst einzugehen, so ist in Betreff der Zurückbildung der Gnosis in die Kirche, wenn unter letzterer die valentinianische gemeint ist, zu bemerken, daß diese Ansicht auf der Annahme wurzelt, das Evangelium Johannis sei im nachapostolischen Zeitalter, nachher oder gleichzeitig mit der Blüthe der Valentinianer abgefaßt. Da nun diese Annahme nicht gegründet ist[3]), so fällt von vorne jene Behauptung als grundlos weg.

Daß die valentinianische Schule einem Gnosiszurückbildungsversuche entgegengekommen sei, ist gleichfalls unwahr. Dafür spreche „Herakleons Commentar, die Excerpta ex scriptis Theodoti, der frühe Gebrauch des Evangeliums von Seite der Valentinianer.“ Aber die Tendenz des Commentars von Herakleon ist dieselbe, welche alle Häretiker befolgten, den Text des Evangeliums so zu drechseln und zuzurichten, um ihre Ansicht, so abweichend sie auch sein mochte, mit der kirchlichen Lehre in Einklang stehend nachzuweisen[4]); und es ist daher jene Tendenz

---

[1]) Montanism. S. 213. Note.

[2]) Fragmente bei Massuet Append. Iren. 362 ff.

[3]) Vergleiche die ganze Schrift Mayers: Aechtheit des Ev. Joh.

[4]) cfr. Bleeks Kritik über Herakleons Commentar a. a. O. 215.

eher eine Hineinbildung des Christenthums in die valentinianische Irrlehre, als eine Rückbildung der letztern in die Kirche zu nennen. Das gilt auch von jenen Excerpten und von der gnostischen Exegese überhaupt. — Gerade jene Vergeistigung der Begriffe der Kirche, die geltend gemacht wird, ist vielmehr eine Unterschiebung gnostischer Gedanken in die christlichen Begriffe, und mehr ein Beweis eines Bruchs mit der Kirche, als eines Anschlusses an dieselbe.

Die historischen Gründe begünstigen Schwegler's Ansicht nicht. Beachtet man aber auch abgesehen von den historischen Gründen das eitle und thörichte Unternehmen, das dem Evangelisten unterschoben wird, so muß man sich auch von hier aus gegen Schwegler erklären. Denn gesetzt, das valentinianische System sei im Verhältniß zur johanneischen Logoslehre das Primäre, so konnte ein Verfahren, das sich der Evangelist erlaubte, die Valentinianer n i e mit der Kirche versöhnen. Im valentinianischen System sind *μονογενής... ζωή, φῶς, χάρις, ἀλήθεια...* für sich bestehende Hypostasen. Wenn nun der Evangelist das Mark dieser Namen ausschnitt, und nur noch die leere Form und Name übrig ließ zur Bezeichnung seines *λόγος*, so mußten entweder die Gnostiker vollkommenen Protest einlegen und im Kampf gegen das Evangelium auftreten, oder sie füllten die leergelassenen Namen wieder mit ihrer Aeonenlehre aus, so daß sie um kein Haar der Kirchenlehre näher schritten. In beiden Fällen konnte n i e eine Versöhnung mit der Kirche erfolgen.

Wie wenig aber auch abgesehen von sonstigen historischen Gründen man zur Behauptung der Abhängigkeit der johanneischen Logoslehre vom valentinianischen System Veranlassung findet, geht schon aus der seltsamen Voraussetzung, die gemacht werden müßte, hervor, daß nämlich der künstliche Gebrauch der Begriffe *ζωή, ἀλήθεια, φῶς, χάρις...* das Primäre, der einfache im Evangelium angewandte Gebrauch das Sekundäre sei, da doch das Umgekehrte von aller Welt als das Natürlichere gefunden werden wird.

Es bleibt somit von der Schwegler'schen Hypothese nur das übrig, was noch zu beachten ist, und worin er mit Olshausen

zusammenstimmt, daß der Evangelist seine Logoslehre mit gnostischem Gepräge versah, um die Gnostiker anzuziehen und für die Kirche zu gewinnen.

Diese Wendung der Ansicht, die Olshausen vertritt, hat das Gute, daß sie sich leicht mit dem ruhig gehaltenen, keine Polemik verrathenden Charakter des Prologs vereinbaren läßt, leidet aber selbst an einem Mangel, der jene Ansicht aufzugeben nöthigt. Abgesehen davon, daß der Prolog — der Kern des ganzen Evangeliums — in seiner Bedeutung verkannt wird — er ist nur eine Art Köder, der die gnostischen Vögel in die Schlinge führt —; so müßte im weitern Verlauf des Evangeliums eine deutlichere Beziehung auf die Gnostiker heraustreten, und namentlich auf jene Punkte im Evangelium Rücksicht genommen sein, wo die Gnostiker gänzlich von der Kirche abwichen; mit Einem Worte, es müßte sich das Evangelium unter Annahme dieser Tendenz in eine Apologie verwandelt haben. Nun sind aber die Sätze im Evangelium gegen die gegenüberstehenden gnostischen Ansichten über das Wesen von Christus so sehr unvermittelt, daß man gewiß nichts Apologetisches gegenüber den Gnostikern wird entdecken und beim Durchlesen nie ein Streben wird bemerken können, die christliche Lehre gegenüber der gnostischen zu vertheidigen. Wir werden uns somit auch mit dieser Ansicht nicht einverstanden erklären.

Betrachtet man nun das durch alle drei Ansichten über das Verhältniß des Evangeliums zu der Gnosis sich hindurchziehende Gemeinsame, so liegt es darin, daß der wirklich im Evangelium sich zeigende erhabene, wissenschaftliche Charakter von der falschen Gnosis in Abhängigkeit steht; er ist wegen ihr dem Evangelium aufgedrückt, und es ist somit die Gnosis als das Primäre gegenüber dem Evangelium anerkannt. Nun liegt aber in dieser Ansicht Zweifaches: entweder ist jener pneumatische, wissenschaftliche, von der Gnosis abhängige Charakter wahrheitsleeres eitles Gepränge, um mit ihm entweder zu rivalisiren oder anzulocken, oder er ist der wissenschaftliche Ausdruck der christlichen Wahrheit. Das Erstere kann nicht angenommen werden, das Letztere aber führt zu dem Satze: die falsche Gnosis sei Mutter der wahren,

oder Johannes habe aus der falschen Logoslehre die wahre gemacht. Nun sind aber die wahre und die falsche Gnosis gleichzeitige, historische Erscheinungen, ja es erweist sich sogar die falsche Gnosis, namentlich die spätere, als das Secundäre gegenüber der wahren, sofern die falsche meistens Verrenkung der wahren ist. (Man vergleiche in dieser Beziehung Ebrard a. a. O. S. 1019. Note 5., der das valentinianische System als Nachbildung des Prologs erweist.) Daher läugnen wir das Abhängigkeitsverhältniß des Evangeliums und namentlich der Logoslehre von der falschen Gnosis durchweg und wie überhaupt gewiß ist, daß Johannes nicht für Gnostiker, sondern für Christen schrieb, deren Glauben er befestigen wollte, so wenden wir uns mit gutem Grunde zu jener andern Anschauungsweise, wornach die Logoslehre hauptsächlich, um das Bedürfniß der gebildeten Christen zu befriedigen und das metaphysische Verhältniß des Messias zum Vater herauszustellen, geschrieben wurde; eine Logoslehre, die sich in diesem pneumatischen Charakter gebildet hätte auch unter der Annahme, daß nie Gnostiker existirten. War aber eine falsche Logoslehre vorhanden, so war nicht eine absichtliche Polemik, sondern nur eine entschiedene Hervorhebung der Wahrheit und eine Verneinung des Irrthums von Nöthen. Die polemische Rücksichtnahme auf die Gnostiker tritt somit ganz in Hintergrund, und als Hauptmotiv der Abfassung erscheint die Sorge, dem Bedürfnisse der tiefer in das Wesen des Messias eindringen wollenden Christen entgegenzukommen, um die Geheimnisse des Wesens des Messias, in welche der tiefe Blick des Johannes eindrang, zu enthüllen und kund zu thun. Daß aber dieß das Hauptmotiv sei, ergibt sich außer den oben gegebenen Bemerkungen aus der ganzen Anlage des Evangeliums. Das Evangelium erweist sich, wie im ersten Abschnitt absichtlich gezeigt wurde, als den historischen Nachweis dessen, was als idealen Inhalt der Prolog aufweist. Jene schöne Harmonie, die zwischen dem Prologe und dem Evangelium in der Weise stattfindet, daß ersterer sich als die Metaphysik zur evangelischen Geschichte verhält; jener ruhige Ton der Geschichtserzählung im Evangelium fern von

fabricatorem, alium autem patrem domini, et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris et iterum revolasse in suum Pleroma: et initium quidem esse Monogenem, Logon autem verum filium Unigeniti et eam conditionem, quae est secundum nos, non a primo Deo factam, sed a Virtute aliqua valde deorsum subjecta et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia. Omnia igitur talia circumscribere volens discipulus Domini et regulam veritatis constituere in ecclesia, sic inchoavit in ea, quae est secundum evangelium doctrina: in principio erat verbum etc.

Gegen Ebion besonders läßt Marius Mercator [1]) den Evangelisten schreiben, wenn er bemerkt: Quod totum impietatis malum Photini est magis ab Hebione stoico philosopho tractum, tempore adhuc Joannis Apostoli intra Asiam exstitit et Christum hominem communem ex Joseph et Maria natum et eum vitae merito omne humanum genus praeisse, proque hoc in Dei filium adoptatum ausus est praedicare, asserens se Matthaei, Marci et Lucae evangelistarum autoritatem secutum. Quo tempore Joannes Apostolus evangelium, quo praefatus ait: in principio esse verbum etc. Auch Hieronymus [2]) stimmt mit Marius Mercator überein, wenn er bemerkt: Joannes apostolus novissimus omnium scripsit evangelium rogatus ab Asiae episcopis adversum Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse.

Den Kreis der Häretiker noch erweiternd, gegen die Johannes polemisch auftrat, spricht Epiphanius [3]): *διὸ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐλθὼν ὁ μακάριος καὶ εὑρὼν τοὺς ἀνθρώπους ἠσχολημένους περὶ τὴν κάτω χριστοῦ παρουσίαν καὶ τῶν μὲν Ἐβιωναίων πλανηθέντων διὰ τὴν ἔνσαρκον χριστοῦ γενεα-*

[1]) Galland. Bibl. p.p. VIII, 657. E.
[2]) De viris illustr. c. 9.
[3]) Epiphan. Haeres. LXIX, 23.

λογίαν ἀπὸ Ἀβραὰμ καταγομένην καὶ Λουκᾶ ἀγαγομένην ἄχρι τοῦ Ἀδάμ, εὑρὼν τοὺς Κηρινθιάνους καὶ Μηρινθιάνους ἐκ παρατριβῆς αὐτὸν λέγοντας εἶναι ψιλὸν ἄνθρωπον καὶ τοὺς Ναζαραίους καὶ ἄλλας πολλὰς αἱρέσεις ἄρχεται ἀνακαλεῖσθαι κ. τ. λ.

Es soll sogar der Evangelist gegen die Gnostiker des nachapostolischen Zeitalters kämpfend aufgetreten sein [1]; und zwar gegen Valentin, den größten der Gnostiker, nach der Ansicht Viktorins, Bischofs zu Petau, wenn er entweder auf den Grund des die Zukunft vorherwissenden Geists des Johannes, oder aus einem eignen historischen Irrthum bemerkt [2]: cum essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et ceteri scholae satanae diffusi per orbem, convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi et compulerunt eum (sc. Joannem), ut et ipse testimonium conscriberet. — Ja auch mit Marcion soll der Apostel nach des Philastrius Ansicht in Kampf gekommen sein, nur läßt er ungewiß, ob er ihn mit der Kraft seines Evangeliums oder mit kirchlicher Jurisdiktion zurückwies, wenn er bemerkt: Qui (sc. Marcion) devictus atque fugatus a beato Joanne Evangelista et a presbyteris de civitate Ephesi Romae hanc haeresim seminabat (sc. Christum putative apparuisse, i. e. quasi per umbram et passum eum fuisse umbratiliter, non tamen in vera carne [3]).

Betrachten wir nun die Menge der Gnostiker, gegen welche der Apostel allzumal in seinem Evangelium polemisch aufgetreten sein soll (Cerinth, Ebion, Merinthianer, Nazoräer, Valentin, Marcion), so könnte man schon aus dem Grunde, weil sie so groß ist, zur Läugnung der vorgeblichen direkten Polemik des Johannes gegen die Gnostiker getrieben werden. Doch geht dieß nicht an, denn es fällt die vorgebliche Polemik gegen Valentin und Marcion, weil sie später als Johannes lebten, weg: auch sind die Nazoräer später als das Zeitalter Johannis, und die

[1]) Iren. adv. Haer. III, 16.
[2]) Schol. in Apoc. ex cap. II, 1. Galland. Bibl. p.p. IV, 59. E.
[3]) Phil. Haeres. XVII. Galland. ibb. p.p. VII, 487. C.

sophen und Gelehrte von verschiedenster Farbe beisammen, demzufolge wurden aber auch die verschiedensten Philosopheme in Umlauf gesetzt, so daß, welche Lehre auch immer im Flusse der Zeiten auftauchen mochte, an welche sich Anhänger anschlossen, sie in Ephesus bald wieder gefunden wurde.

So verhielt es sich auch mit den meisten andern kleinasiatischen Städten, wie dieß beim lebhaften Verkehr, in dem sie mit einander standen, leicht begreiflich ist, und wie mit diesen Städten, so mit dem Complexe dieser Städte mit Kleinasien überhaupt.

Wenn wir uns sofort an die Erforschung des christlichen johanneischen Logos nach seiner formalen Seite hin an den in damaliger Zeit und in Kleinasien möglicher Weise geltenden Sprachgebrauche wenden, so werden wir im Allgemeinen drei verschiedene mögliche Arten des Sprachgebrauchs entdecken können: zunächst liegt 1) der jüdische, dann folgen 2) der heidnische, und 3) der aus der Vermittlung der jüdischen und heidnischen Anschauungsweise hervorgegangene synkretistische; alle drei Arten sind unter verschiedenen Färbungen historisch als formale Quelle des johanneischen Logos geltend gemacht worden, und wir sind nun sofort an dem Punkte angelangt, daß wir die wichtigsten Meinungen aufführen und sie der Kritik unterwerfen. —

1) Diejenigen Ansichten, welche den jüdischen Sprachgebrauch als formale Quelle des johanneischen Logos bezeichnen.

Mit gutem Grunde konnte im Allgemeinen diese Ansicht geltend gemacht werden; denn Johannes war ein geborner Jude, bekannt und vertraut mit den jüdischen Religionsbüchern und mit ihrem Sprachgebrauche. Fand er nun in jenen Schriften einen solchen Terminus, der zur Bezeichnung des Wesens des Gottessohnes, wie es im I. Abschnitt erörtert wurde, paßte; so konnte er ihn von dieser Seite wenigstens zur Bezeichnung seines Logos anwenden. —

α) Wenn es sich nun fragt, ob im A. T. sich wirklich ein solcher Terminus finde, so wird diese Frage bejaht, und zur Be-

gründung dieser Ansicht wird auf das hebräische דָּבָר als einem solchen Terminus hingewiesen.

So bemerkt Brenner [1]), „die Veranlassung, warum Johannes Christum λόγος benannt habe, mag vielleicht im Buche Genesis, in der Beschreibung der Schöpfung liegen. Denn da Johannes wußte, daß durch Christum den menschgewordenen Gottessohn Alles erschaffen worden, und in dieser Urkunde bemerkt wird, so wie auch im Ps. 32, 6. (vulg.), daß es das allwirkende Wort Gottes war, so mochte er nun dieses Wort deuten, und den Sohn Gottes darin erkennen; daher er ihn mit diesem Ausdrucke benannte. Dann konnte Johannes auch die Bestimmung Christi in Erwägung ziehen, die da Sprechen, Offenbaren dessen war, was er beim Vater gesehen und gehört habe, wie er selbst sagt, was ich bei dem Vater gesehen und gehört hatte, das spreche ich (λόγος) in die Welt (Joh. 8, 26.). Johannes konnte es demnach passend finden, ihn aus diesem Grunde noch ob seinem Lehramte als Sprecher oder Wort Gottes zu bezeichnen."

Es handelt sich hier uns zunächst um die Untersuchung, ob wirklich das im A. T. sich findende דָּבָר als ein solcher Terminus geltend gemacht werden könne, dessen sich Johannes zur Bezeichnung seines Gottessohnes mit Grund bedienen konnte; daher ist zu fragen, in welcher Beziehung דָּבָר mit dem johanneischen Logos zusammenstimme. Um eine solche Harmonie zwischen diesen beiden Terminis herauszubringen, schließt man also: „Durch das Wort ist die Welt geschaffen und es sind durch dasselbe Gottes Offenbarungen vermittelt; aber auch der Sohn Gottes ist Weltschöpfer und Offenbarer, also ist er das Wort."

Wie wenig jedoch ein solcher Schluß angehe, ist schon daraus abzunehmen, daß jenes alttestamentliche Wort in einer ganz andern Beziehung Welt schaffend und offenbarend auftritt als der Sohn Gottes. Dieser ist in Wahrheit der Weltschöpfer, während das alttestamentliche Wort nur Mittel, oder auch nur die

[1]) System der kath. spekul. Theologie II. Bd. 1. Abthlg. 1837. S. 134.

Form ist, durch deren Vermittlung der weltschöpferische Wille vollzogen wurde; das göttliche Wort ist aber Inhalt und Ausdruck der göttlichen Offenbarung zumal, während der Gottessohn auf Erden nur nach der einen Seite mit dem göttlichen Worte zusammenstimmt, als er den göttlichen Willen kund thut, er aber nicht selbst Inhalt des göttlichen Willens ist. Schon diese Disproportion zwischen dem alttestamentlichen Worte und dem johanneischen Logos verbietet uns, ersteres als Quelle des letztern anzusehen.

Der Gottessohn ist aber nicht blos weltschaffend und offenbarend, sondern er ist auch das Leben und das Licht; und wenn man auch das alttestamentliche Wort als ethisches und intellektuales Princip faßt, wie es oben dargethan wurde, so ist es dieß nur, sofern es als Gesetz, als Inhalt des göttlichen Willens das Leben regelt, dieses aber nur in ganz speciellen Fällen, in wiefern durch dasselbe den Propheten die Gabe der Prophetie mitgetheilt wurde. In beiden Weisen erscheint hier aber das Wort immer nur als die Form, unter deren Vermittlung sich der Wille des Vaters als äußerlich wirkender manifestirt. In so weit stimmt zwar das Wesen des Gottessohnes mit jenem Worte zusammen, als auch durch ihn ethisches Leben und intellektuales gesetzt wird; aber der Gottessohn unterscheidet sich in dieser Beziehung vom A. T.lichen Worte in drei wesentlichen Punkten: einmal dem Wesen nach, sofern der Gottessohn selbst an sich das Leben und das Licht ist, das Wort dagegen nur die vermittelnde Form desselben; der Thätigkeit nach, ist der Gottessohn das ethische und intellektuale Leben gebend, das Wort aber nur dasselbe vermittelnd; dem Erfolge der Wirksamkeit nach verhält sich das Leben des Sohnes zu dem durch das Wort vermittelten, wie das Universelle zum Speciellen. Wo also das alttestamentliche Wort mit dem johanneischen zusammentrifft, sind es nur äußerliche mehr gleichlautende, als gleichbedeutende Punkte; und es bliebe schon in dieser Beziehung schwer, die Berechtigung einzusehen, mit welcher Johannes seinen Gottessohn mit jenem Worte bezeichnete.

Wenn man noch betrachtet, daß das, was Johannes λόγος

bezeichnet, Hypostase, aber jenes alttestamentlichen דָּבָר in den protokanonischen Büchern noch nicht einmal personifizirt ist, so ist die Differenz zwischen diesem und jenem zu groß, als daß man annehmen könnte, Johannes habe mit dem Logos, der Uebersetzung des hebräischen דָּבָר, die vorzeitige Wesenheit des Messias bezeichnet. Dazu kommt noch, was das Hauptsächlichste ist, daß jenes alttestamentliche דָּבָר gerade in einem wesentlichen Gegensatze mit dem neutestamentlichen Logos steht.

Denken wir uns auch jenes „Wort" hypostasirt (was übrigens nicht angenommen werden kann), so beginnt es ja doch erst Wirklichkeit und Wesenheit da zu empfangen, wo die Thätigkeit Gottes als eine äußerlich sich objectivirende, in die Welt eingehende dargestellt ist. Der johanneische Logos dagegen hat schon Wirklichkeit und Realität, bevor des Vaters und des Logos Thätigkeit als eine äußerliche auf die Welt beziehende gedacht wird. Die Präexistenz ist aber dem johanneischen Logos so wesentlich, daß er gerade da, wo er im höchsten Momente des Welteingehens (bei seiner Fleischwerdung) begriffen ist, λόγος genannt zu werden aufhört, und umgekehrt erst dann wieder den Namen λόγος erhält, wenn er aus der Welt zurückkehrt zum Vater und von jener Herrlichkeit Besitz nimmt, die er hatte vor dem Dasein der Welt. Wie ganz anders aber verhält sich jenes alttestamentliche דָּבָר, das ja nur Existenz gewinnt und seine höchste Blüthe des Wesens entwickelt, wo es in der Welt den Willen des Vaters vermittelt?

Damit widerlegt sich auch jene schon aufgestellte Behauptung, daß der Gottessohn λόγος genannt wurde, weil er Sprecher und Offenbarer Gottes sei; denn daß er gerade als solcher nicht λόγος genannt worden ist, ist schon oben sattsam erwiesen worden.

Wegen der großen Verschiedenheit nun, die zwischen dem alttestamentlichen Begriff des „Wortes" und dem Inhalte des johanneischen Logosbegriffes stattfindet, ist man genöthigt, jene Ansicht ferne zu halten, wornach man dasselbe als formale Quelle des

johanneischen Logos bezeichnet. Mag er auf irgend eine mittelbare Weise auch Veranlassung zu solcher Benennung des Wesens des johanneischen Logos gewesen sein, so viel ist gewiß, daß jener alttestamentliche Begriff des Wortes das überirdische Wesen des Messias und Gottessohnes nicht bezeichnet und also auch nicht Ausdruck dafür werden konnte, sofern zwischen beiden eine sehr große Differenz stattfindet. Unserm Canon zufolge läugnen wir sonach, daß jener alttestamentliche Terminus zur Bezeichnung des Wesens des johanneischen Logos angewendet worden sei.

Demzufolge muß auch die Frage, ob bei dem Leserkreise des Johannes diese Uebertragung des jüdischen Terminus auf den Gottessohn üblich gewesen sei, entschieden verneint werden. Denn behauptet man, der Evangelist hätte trotz des großen Unterschieds zwischen dem althebräischen Terminus und dem zu bezeichnenden Wesen des Logos jenen doch auf dieses anwenden können, so ist außerdem, daß man dem Apostel gewisser Weise Widerspruch mit sich selbst unterschiebt, auch die Willkührlichkeit als Princip der Uebertragung eines Terminus auf das zu bezeichnende Objekt statuirt und somit auf alle historische Untersuchung Verzicht geleistet. Wie wenig eine solche Willkührlichkeit beim Evangelisten anzunehmen sei, ist schon oben berührt worden.

Noch viel seltsamer und unbegreiflicher wäre die Annahme, wornach der Apostel sich diesem aus dem A. T. auf irgend eine Weise von Seite der Umgebung des Johannes entlehnten und zur Bezeichnung des überirdischen Wesens des Gottessohnes angewandten Sprachgebrauche seiner Umgebung akkomodirt hätte; denn hier bliebe noch außer dem obigen Bemerkten, was auch hier theilweise gilt, noch das unerklärt, wie Johannes sich gutwillig in das unbefugte Treiben jener, die er belehren will, sich gefügt hätte, ohne von andern Schwierigkeiten zu reden, die sich mit obiger Annahme ergäben. Von welcher Seite man diese Sache betrachten mag, so wird man sich immer zur Behauptung genöthigt sehen, Johannes habe den in den protokanonischen Büchern vorkommenden Logos nicht zur Bezeichnung des Gottessohnes angewandt. —

β) Findet sich sonach in den Schriften des ersten Canons

Nichts, was mit Grund als Bezeichnung des Wesens des Gottessohnes gebraucht werden konnte, so ist es vielleicht möglich, daß in den deuterokanonischen Schriften sich ein Terminus findet, welchen der Apostel anwandte, zumal da, wie bei den materialen Quellen nachgewiesen wurde in den meisten, wenn auch modifizirten Bestimmungen die *σοφία* mit den Prädikaten des johanneischen Logos zusammentrifft.

Daß nun die *σοφία* selbst nicht als Terminus für den Gottessohn angewandt werden konnte, liegt am Tage, sofern erstere als *νύμφη* Sap. 8, 2. als Gefährtin, Trösterin .... 8, 9. überhaupt als weibliches Wesen erscheint, und somit für den „männlichen" Gottessohn nicht als Bezeichnung dienen konnte. Deßhalb hat man nach einem andern Worte gesucht, dessen Bedeutung und Umfang mit der *σοφία* übereinstimmend zur Bezeichnung eines männlichen Wesens geschickt und so viel als möglich hypostatisch wäre. Nach nicht langem Suchen fand man den Ausdruck *λόγος*, von dem man, weil zur Bezeichnung eines männlichen Wesens geschickt, und vorgeblich auch den andern Bedingungen entsprechend behaupten konnte, es sei eben jener *λόγος*, der uns im Beginne des Evangeliums Johannis entgegentrete [1]).

Es fragt sich nun, ob der in den deuterokanonischen Schriften sich findende Logos mit der Bedeutung und dem Umfange des Terminus *σοφία* gleichkomme. Als schlagendsten Beweis führt man Sap. 9, 1. 2. an: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ κατεσκευάσας τὸν ἄνθρωπον.* — Da nun die Identität von *λόγος* und *σοφία* noch nicht aus dem Parallelismus der Glieder folgt, sondern höchstens Aehnlichkeit, so ist man nicht genöthigt, *λόγος* und *σοφία* für identisch zu fassen, wenn man nicht anderwärts Gründe aufweist.

Als solche sind von Dr. Lichtenstein [2]) geltend gemacht, daß wir die *σοφία* als *πάντων τεχνῖτις* 7, 22. bei der Weltschöpfung gegenwärtig finden, also mit der nämlichen Wirksamkeit

---

[1]) Lami de recta in eo quod mysterium divinae trinitatis attinet, sententia lib. VI. Flor. 1733.

[2]) Tübinger theol. Quartalschr. Jahrg. 1843. S. 384.

wie den Logos. - Ebenso sei ihre Wirksamkeit identisch mit 16, 12. ἀλλὰ ὁ σὸς κύριε, λόγος, ὁ πάντα ἰώμενος 9, 18. mit τῇ σοφίᾳ οἱ ἄνθρωποι ἐσώθησαν. — Gleichfalls wechsle λόγος mit κύριος 10, 13. ꝛc. mit σοφία 11, 20. — Klar ist jedoch, daß hier σοφία und λόγος keine Hypostasen sind, wie es schon theils aus dem bei den materialen Quellen Bemerkten, theils auch aus der Stelle selbst hervorgeht, da unter Voraussetzung der Hypostase nicht leicht ἐν λόγῳ und τῇ σοφίᾳ gesagt werden konnte. Dazu käme unter Voraussetzung der Hypostasen, daß die Stelle sich widersprechen würde, weil trotz daß der Logos Alles machte, die σοφία noch hintendrein den Menschen als etwas außerhalb dem All seienden schuf. Sind sie aber nicht Hypostasen, so sind sie höchstens Personifikationen göttlicher Eigenschaften.

Wenn nun diese göttlichen Eigenschaften personifizirt an die Stelle des göttlichen Wesens treten, so daß ihnen dasselbe beigelegt wird, was dem göttlichen Wesen, so darf man nicht auf die Identität der Eigenschaften schließen, auch wenn beiden dieselbe Thätigkeit zugeschrieben wird. Denn so wenig man, wenn es heißt: „die Liebe hat die Welt geschaffen" und „die Weisheit hat das Weltall gegründet", schließen darf, die Liebe und Weisheit seien identisch, so wenig wird man in allen obigen von Lichtenstein angeführten Fällen mit Fug auf die Identität von λόγος und σοφία schließen dürfen: zumal da ja deutlich aus dem Verwechseln von λόγος und σοφία mit κύριος hervorgeht, daß unter σοφία und λόγος eben nur der κύριος gemeint ist.

Dasselbe muß auch von dem Argumente gesagt werden, wornach, weil der Logos παντοδύναμος heiße, wie die σοφία 18, 15. 17, 23., auch beide identisch seien, zumal da auch die Hand Gottes παντοδύναμος ist 11, 18. So lange nun nicht anderwärts her nachgewiesen ist, daß 1) der Logos und die σοφία identisch, 2) Hypostasen sind, so wird man nie an diesen Stellen auf ihre Identität schließen dürfen.

Als ein weiterer Beweis in dieser Beziehung wird von Lami und Lichtenstein angeführt, daß, weil Sir. 24, 3. die Weisheit von sich sage: ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον

mittelbar λόγος und σοφία identisch sei, weil ja auch der λόγος ἀπὸ στόματος ὑψίστου hervorgehe. — Aber aus dem Munde des Herrn geht auch sein „Schelten" und „Lachen" hervor; somit wäre auch die göttliche Weisheit mit dem göttlichen „Schelten" identisch; aber um von diesem abzusehen, so beweist dieses Argument Nichts; weil mit jenem ἐξελθεῖν ἀπὸ στόματος ὑψίστου wahrscheinlich nichts anders gesagt sein will als was Sap. 7, 25. von der Weisheit prädicirt sei ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ein Hauch Gottes; und der Hauch und das Wort Gottes sind doch wohl — nicht identisch.

Sind nun keine Gründe vorhanden, auf welche hin die Identität von λόγος und σοφία behauptet werden könnte, so ist, wenn sich Spuren vom Gegentheile zeigen, kein gegründeter Zweifel an der Verschiedenheit derselben zu hegen.

Schon die höhere Entwicklungsstufe der Spekulation über das Verhältniß Gottes zur Welt, auf der die deuterokanonischen Schriften im Verhältniß zu den protokanonischen stehen, kann uns auf diese Vermuthung der Differenz zwischen beiden Terminis λόγος und σοφία hinführen. Oben bei den materialen Quellen ist erörtert, daß an die Stelle des in den Büchern des ersten Canons herrschenden λόγος, in den Büchern des zweiten Canons die σοφία getreten ist und der Bedeutung nach alle Richtungen jenes λόγος sowohl material als formal überragt. Wenn nun aber in den letztern Schriften neben der σοφία der Logos auftritt, so wird, nachdem sich jene σοφία aus dem Begriffe des Logos herausgewunden hat, wahrscheinlich eine Differenz zwischen beiden stattfinden. Dieß bestätigt sich auch wirklich Sir. 1, 5., wo deutlich das Wort des Herrn als Quelle der Weisheit (λόγος πηγὴ τῆς σοφίας) [1]) bezeichnet wird. Hier verhält sich ganz deutlich das Wort des Herrn als das Primäre, Frühere, die Weisheit dagegen als das Abgeleitete und Spätere. Wie aber dieser Vorzug, den das Wort der Zeit nach voraus

[1]) Dieser V. ist, obwohl er in den Codd. fehlt, nicht als ein unächter anzusehen, wie De Wette will, da er auch in der Complutenser Ausgabe, im Cod. Aug. und namentlich in der Vulg. ist.

hat, nicht zugleich auch den qualitativen in sich schließe, geht aus dem Begriffe hervor, den das Wort zumeist in den Büchern des zweiten Canons hat. Hier tritt das Wort hauptsächlich als göttlicher Befehl, Wille, Machtwort auf 39, 17. cfr. v. 18. 43, 5. cfr. vv. 13, 17.-23., wo mit λόγος, πρόσταγμα, φωνή etc. neben hergehen. — Auch im Pseudosalomo begegnet uns neben den schon angegebenen Stellen der λόγος in eigener Bedeutung (cfr. 18, 15. 16.). „Da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel vom königlichen Throne als ein heftiger Streiter herab in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes, ein scharfes Schwert, dein ernstes Gebot tragend und trat hin und erfüllte Alles mit Tod, — es berührte den Himmel und schritt auf der Erde." — Bretschneider[1]) vermuthet nun in dem Logos einen Pestengel verstehen zu müssen mit Rücksicht auf die parallele Stelle (I. Chron. 21, 15. 16.), weil es sich die LXX beigehen ließen, דֶּבֶר (= θάνατος) mit λόγος zu übersetzen, da sie דָּבָר statt דֶּבֶר lasen: z. B. Ps. 91, 3. 6., so daß also jedenfalls λόγος nicht = σοφία ist. — Aber abgesehen von Bretschneider's künstlicher Erklärung erscheint hier jedenfalls der λόγος als göttliches Machtwort und wenn es auch durch die kühnen Attribute, die ihm beigelegt werden, so stark personifizirt wird, daß man in ihm eine Hypostase zu entdecken sich veranlaßt finden könnte: so ist es doch nicht mit jenem höhern und idealern Begriffe der Weisheit übereinstimmend, wornach sie geistiger, als das Wort, als des himmlischen Thrones Beisitzerin, Rathgeberin, eingeweiht in die göttlichen Plane und Gehülfin als das erleuchtende, heiligende Princip erscheint.

Diese Differenz, welche zwischen die σοφία und den λόγος hineintritt, und welche auch theilweise von Lichtenstein[2]) anerkannt wird, veranlaßt uns nun, den johanneischen Logos nach seiner formalen Seite nicht aus dem in den deuterokanonischen Schriften sich findenden Logos entlehnt abzuleiten, trotz der großen

[1]) Dogm. der apokryphischen Bücher des A. T. S. 260.
[2]) a. a. O. 386.

materialen Uebereinstimmung, die zwischen dem johanneischen λόγος und der σοφία stattfindet, zumal wenn man nachweisen kann, daß der in den deuterokanonischen Schriften auftretende Logos keine Hypostase ist, so daß er also seiner Form und seinem Inhalte nach mit dem λόγος des Johannes nicht zusammentrifft.

Man kann die Hypostase des deuterokanonischen Logos also nicht aus seiner Verbindung mit der σοφία beweisen, denn es ist einmal jene σοφία selbst nicht Hypostase, und wäre sie es auch, so findet, wie oben gezeigt, eine große Kluft zwischen beiden statt. Ja wäre auch diese Kluft nicht vorhanden, so käme noch das Mißliche hinzu, daß auch unter Voraussetzung, daß an einigen Stellen der deuterokanonischen Bücher die σοφία wirklich Hypostase sei, sie an andern unzweideutig keine ist, daher bei dieser Zweideutigkeit der σοφία auch der Logos bald Hypostase, bald wieder nicht Hypostase wäre.

So lang nun wirklich die Hypostase des λόγος nicht für sich abgesehen von der σοφία erwiesen ist, so lange ist man nicht genöthigt, den λόγος als solche zu betrachten. Als Beweis für die Hypostase des λόγος hat man Sap. Sal. 18, 15. 16. angeführt, sofern, wie Bretschneider meint, unter ihm der Pestengel zu verstehen ist, auch hat man namentlich das Prädikat παντοδύναμος zu diesem Zwecke urgirt [1]).

Was aber Bretschneiders Vermuthung betrifft, so ist Folgendes zu bemerken. Der Gedankengang, den Bretschneider bei seinem Beweise einschlägt, ist folgender: In der Stelle 18, 15. 16. könne Logos nicht mit göttlichem Befehl, sondern mit Rücksicht auf die parallele Stelle I. Chr. 15, 16. mit Pestengel übersetzt werden; berechtigt sey man deßhalb hiezu, weil an einigen Stellen des A. T. דֶּבֶר aus Unkenntniß mit λόγος übersetzt wurde; daher den Pseudosalomo jenen Pestengel mit λόγος bezeichnete. — Was berechtigt aber Bretschneidern, von der einfachen Deutung des λόγος zur gesuchtern überzugehen, wenn ihn nicht anderwärts hergebrachte Gründe dazu nöthigen? Offenbar kann ihn mit Grund hiezu Nichts zwingen, unter λόγος einen Engel zu ver-

[1]) a. a. O. 359.

stehen, weil ja erst jene Stelle in der Chronik als eine durchgängige Parallele mit 18, 15. 16. erscheint, wenn wirklich *λόγος* durch anderweitige Gründe als Engel aufgewiesen ist. Auch läßt sich kaum einsehen, wie sich Pseudosalomo unter der wirklichen Voraussetzung, er hätte von einem Pestengel reden wollen, sich veranlaßt finden konnte, diesen mit *λόγος* auszudrücken. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß er den hebräischen Text mit den LXX verglich — und also die gelehrte Observation machte, daß wirklich hie und da das hebräische דֶּבֶר mit Logos übersetzt wurde, und wenn auch, so ist es unbegreiflich, wie auch unter der Voraussetzung, daß sehr viele Mal דֶּבֶר mit *λόγος* übersetzt worden ist, er sich veranlaßt sah, *λόγος* zur Bezeichnung des Pestengels zu gebrauchen, da es ja nur in LXX für „Pest" selbst gebraucht wird. Fragt man aber, wie oft דבר mit *λόγος* übersetzt sei, so wird man nach Bretschneider's Citaten Ps. 91, 3. u. 6. eine sehr kleine Zahl finden. Allerdings wird Ps. 91, 3. מִדֶּבֶר הַוּוֹת (i. e. a peste i. q. a morte aerumnosa) mit *ἀπὸ λόγου ταραχώδους* übersetzt, aber die folgende Stelle gleich v. 6. מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל יַהֲלֹךְ wird mit *ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει* gegeben, so daß also nur einige Mal, vielleicht auch nur Einmal *λόγος* an der Stelle von *λοιμός* erscheint. Die ganze Argumentation Bretschneider's ist somit höchst willkührlich und Nichts beweisend; und wir dürfen daher jenen *λόγος* in Sap. Sal. 18, 15. 16. nicht mit Pestengel, sondern müssen ihn vielmehr mit Machtwort oder auch als die göttliche Strafmacht, wie Lücke will (I, 267), übersetzen. Aber es ist vielleicht dieses selbst Hypostase, könnte man sagen, zumal da es mit so starken Attributen, z. B. *παντοδύναμος, πολεμιστής* .... ausgerüstet ist. Daß diese obwohl sehr starken Ausdrücke die Hypostase nicht erweisen, hat Welte genügend gezeigt [1].

Da nun sofort der Logos, obwohl sehr stark personifizirt, seinem Begriffe nach sich über die Bedeutung des in den Schriften

[1]) a. a. O. 167.

des 1. Canons sich findenden „Wortes“ nicht erhebt, so müssen wir mit Rücksicht auf das oben Bemerkte ihn auch noch aus allen jenen schon unter α) angegebenen Gründen als untauglich zur Bezeichnung des logologischen Wesens Christi erklären; wir dürfen in ihm sonach nicht die formale Quelle des johanneischen Logos suchen.

Man könnte noch ferner die Behauptung aufstellen: der Evangelist hätte allerdings jenen neben der σοφία sich findenden λόγος nicht als Terminus für seine Sache benützt; aber er habe statt des Terminus σοφία, der, obwohl formal nicht passend, aber material mit ihm sehr übereinstimme, ein Synonymum, nämlich λόγος gewählt, so daß eigentlich der λόγος sich zur σοφία so verhielte, wie bei griechischen Philosophen, z. B. Timaeus Locrus εἶδος zu ἰδέα; nämlich material ganz übereinstimmend, nur der Form nach verschieden; um mit λόγος ein männliches Princip (wie bei εἶδος) bezeichnen zu können.

Daß εἶδος und ἰδέα aus diesem Grunde mit einander verwechselt werden konnten, liegt am Tage, weil sie ursprünglich ein und dasselbe bedeuten. Aber verhält sich dieß auch mit σοφία und λόγος? Dieß muß entschieden verneint werden. Denn in den LXX findet sich keine Spur davon, daß je einmal חָכְמָה mit λόγος oder umgekehrt דָּבָר mit σοφία übersetzt worden wäre. Zu entschieden ist mit λόγος der Begriff „des Wortes“ verbunden im Unterschiede von der σοφία und nie, weder bei den LXX noch im N. T. der Begriff Vernunft oder dergleichen, welche Bedeutung gewiß λόγος haben müßte, wenn es ein Synonymum von der σοφία sein sollte. Wollte man nur sagen, Johannes hätte gegen den Sprachgebrauch seiner Zeit dennoch λόγος als ein Synonymum von σοφία betrachtet, so wäre dieß eine Willkührlichkeit, die man dem Apostel unterlegt, um nicht selbst willkührlich zu erscheinen. —

γ) Wenden wir uns sofort von diesen Versuchen, die formale Quelle des johanneischen Logos zu entdecken, zu jenem, welcher die Denkungs- und Sprachweise der Juden als formale Quelle nachzuweisen sich bemüht, nachdem der erste und zweite Canon

schon geschlossen war. Da sich einmal die Lehre vom Worte und der Weisheit als die Frucht der jüdischen Spekulation über Gott und dessen Verhältniß zur Welt ergeben hatte, so daß in der Lehre der Weisheit eine höhere Reife derselben uns entgegenwinkt, als in der Lehre vom Worte; so glaubt man, festhaltend an diesem wirklichen Fortschritt in der Spekulation, die letztere nicht mit einem Male als verblüht betrachten zu dürfen, sondern man nimmt an, daß dieselbe, weitere Knospen und Früchte treibend, allmählig in vollendeter Reife der Vorbereitung auf den Erlöser den Uebergang machte zu der von und in Christo geoffenbarten Wahrheit. Diesen Uebergang von dem Schlusse der deuterokanonischen Schriften glaubt man nun in der targumistischen Theologie finden zu müssen, in welcher das מֵימְרָא דַיְיָ und die שְׁכִינָה dieselbe, resp. eine erhabenere Rolle spiele, als weiland der λόγος und die σοφία in den Schriften des A. T. — Diese targumistische Theologie ist nun niedergelegt in den Paraphrasen des Onkelos und des Jonathan Ben Usiel, die in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben wurden [1]).

Von diesem Memra, um vorerst von der Schechina abzusehen, bemerkt nun Ad. Maier [2]), „es sei ein Wesen, in welchem sich Gott offenbart, welches an seiner Stelle auf die Welt und in der Welt wirkt, das namentlich die göttlichen Offenbarungen und Führungen im Volke Gottes vermittelt.“ „Es seien beide selbstständige Wesen, Hypostasen, und werden mit dem künftigen Messias in Verbindung gesetzt.“

Was nun die Hypostase des Memra betrifft, so ist es für die, welche dieselbe behaupten, gewiß eine mißliche Sache, wenn sich Stellen finden, 1) in denen Memra nicht als Hypostase, sondern vielmehr wie das gewöhnliche „Wort“ gebraucht; 2) als Umschreibung benützt wird; 3) in denen endlich Jehova selbst erscheint und spricht, wo man dessen Memra, wenn es Hypostase wäre, erwartet, und umgekehrt das Memra auftritt, wo man es nicht hofft.

---

[1]) cfr. Ebrard a. a. O. 859. 60.

[2]) a. a. O. S. 120.

So wird 5. Moses 21, 18. 20. אֵינֶנּוּ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו von Onkelos übersetzt: „Wenn einer einen widerspenstigen Sohn hat, der nicht hört auf das Wort (לְמֵימַר) seines Vaters;" ebenso v. 20. 5. Mos. 32, 1. „Es höre die Erde das Wort meines Mundes" ([sc. des Moses] מֵימְרֵי בוּמִי). Ebenso 1. Mos. 15, 1. „Nach diesen Dingen erfolgte die Rede Gottes an Abraham in der Prophezeihung seiner Worte" (הֲוָה פִּתְגָמָא דַיְיָ בִּנְבוּאָה לְמֵימַר), so daß also מֵימַר = דָּבָר erscheint.

Wenn es 1. Mos. 20, 3. heißt: „Und es kam das Wort vom Angesicht des Herrn zu Abimelech und sprach" (וַאֲתָא מֵימַר מִן קֳדָם) und dagegen 20, 6. „und Gott sprach zu Abimelech im Traume" (וַאֲמַר יְיָ בְּחֶלְמָא), so erscheint Memra überhaupt nur als das gewöhnliche, oft auftretende Gotteswort. Desgleichen findet sich im Targum Jonathan die Memra für die gewöhnliche Rede gebraucht; z. B. Jes. 10, 17. „Das Wort (מֵימְרָא) des Herrn wird stark sein und seine Rede (פִּתְגָמָא) wie eine Flamme," woraus offenbar מֵימְרָא ungefähr soviel ist als פִּתְגָמָא. Ebenso Jes. 59, 16. „In dem Worte seines Willens hilft ihnen der Herr." Hos. 13, 14. „Mein Wort (מֵימְרִי) wird ihnen tödtlich sein und meine Rede (פִּתְגָמָא) verderblich." (Darnach ist auch zu berichtigen, was Adelb. Maier S. 120 vom Unterschied zwischen מימרא und פתגמא spricht.) Aehnlich hiemit ist 5. Mos. 4, 24. „Jehova, dein Gott, dessen Wort ein verzehrend Feuer ist." — So wird auch מֵימְרָא für das Sprechen der Engel gebraucht. Onkelos 2. Mos. 20, 21. „Siehe, ich sende einen Engel vor dir her, damit er dich auf deinen Wegen bewahre. Hüte dich vor seinem Angesichte und gehorche seinem Worte (מֵימְרֵיהּ), sei nicht widerspenstig gegen ihn, sonst wird er dir deine Sünden nicht vergeben; denn in meinem Namen (ergeht) sein Wort (מֵימְרֵיהּ)."

Hat sonach in dieser Stelle Memra nichts Hypostasisches zu seinem Gehalte, sofern es gleich dem gewöhnlichen Worte gebraucht wird, so ist dieß in gleichem Maaße der Fall, wo es als Umschreibung, allgemein oder insbesondere als Umschreibung des Subjekts Jehova, gebraucht ist.

Die chaldäische Paraphrase übersetzt 2. Chr. 16, 3. „es ist ein Bund zwischen mir und dir“ .... mit folgenden Worten: es ist ein Bund zwischen meinem und deinem Memra (בֵּין מֵימְרִי וּבֵין מֵ׳). Ebenso 23, 16. (l. c.) wird der Satz: „Jojada machte einen Bund zwischen ihm und allem Volke und dem Könige,“ so übersetzt: „Jojada machte einen Bund zwischen seinem Worte und zwischen allem Volke und zwischen dem Worte des Königs“ (בֵּין מֵימְרֵיהּ ...... וּבֵין מֵימְרָא דְמַלְכָּא). Desgleichen Job 7, 8. „Deine Augen sehen mich.“ Chld. „Deine Augen sehen mein Wort“ (sc. des Job's). 27, 3. „So lang mein Odem (des Job's) in mir ist;“ „so lange Odem in meinem Worte ist.“ Als deutliche Umschreibung von Jehova wird Memra gebraucht im jerusalemischen Targum: 1. Moh. 1, 27. „Es schuf Jehova's Wort (מֵימְרָא דַיְיָ) den Menschen nach seiner Aehnlichkeit, nach Jehova's Aehnlichkeit schuf er ihn,“ aus welcher Stelle offenbar hervorgeht, daß das umschreibende Memra die Stelle von Jehova vertritt.

Sofort erscheint das Memra als beständige Umschreibung zunächst da, wo auch im hebräischen Originale ein anderes Wort als Umschreibung gebraucht wird; z. B. statt לֵב, נֶפֶשׁ, רוּחַ etc. z. B. Onkelos 1. Mos. 8, 21. „Es sprach Jehova zu seinem Herzen.“ Der Chaldäer: „Es sprach Jehova zu seinem Memra“ (וַאֲמַר יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ). — 1. Mos. 6, 6. „Es reute Jehova in seinem Herzen. Der Chaldäer: „Es reute Jehova in seinem Memra“ (וְתָב יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ). — Jes. 30, 27. 28. „Seine Zunge ist wie Feuer (לְשׁוֹנוֹ כְּאֵשׁ) und sein Hauch gleich einem übertretenden Strome“ (וְרוּחוֹ כְּנַחַל). Der Chaldäer: „Das Memra

des Herrn ist wie ein verzehrend Feuer, ja sein Memra ist wie ein übertretender Strom." — Zachar. 7, 12. „Sie haben das Gesetz verschmäht und die Worte, welche der Herr der Heerschaaren schickte in seinem Geiste (ברוחו) durch die Hand der Propheten." Chaldäisch: „... welche der Herr schickte in seinem Worte" (במימריה).

Ist nun Memra einmal Nichts weiter, als die gewöhnliche Rede, oder das gewöhnliche Wort, andererseits aber deutliche Umschreibung für Menschen und Gott und auch da als solche Umschreibung benützt, wo im hebräischen Originale andere Umschreibungen auftreten (עצם, נפש, רוח, לב etc., so wäre es in der Ordnung, meine ich, auch an jenen Stellen es als Umschreibung zu fassen, wo der Paraphrast aus eigenem Antrieb den hebräischen Text aus gewohnter Weise erweitert, und dieß wäre um so mehr billig, als es auch bis auf diese Stunde noch Keinem eingefallen, jene hebräische Umschreibungen (לב, רוח, נפש ....) als Hypostasen zu erklären. Nur ein geflissentliches Verkennen des Charakters der Targumin, der darin besteht, daß sie den Text durch allerlei Zusätze erweitern, theils zur Verdeutlichung, theils zur Erklärung tropischer Redensarten, theils zur Vermeidung Alles dessen, was der Majestät Gottes zu nahe treten konnte [1]), kann als Grund angesehen werden, warum man die Umschreibungen so urgirt, um nämlich die Hypostase das Memra gewinnen zu können.

Zwar könnte man hiebei einwenden: es sei das Memra allerdings an einigen Stellen umschreibend, aber gemäß des Gedankenfortschritts und der Entwicklung werde allmählig diese Umschreibung Hypostase u. s. w., deßhalb sei man nicht berechtigt, die spätere Entwicklung nach dem frühern Keime zu bemessen, sondern man müßte eher umgekehrt verfahren, wenn man nicht willkührlich sein wollte. In dieser Ansicht liegt nun der Gedanke: daß in den frühern Targumin zuerst das Memra als Umschreibung,

---

[1]) cfr. Welte Einleit. in A. T. I, 176. 179.

in den spätern dagegen immer deutlicher als Hypostase auftrete, so daß sonach z. B. in Onkelos, dem frühesten Targum, es als Umschreibung, wie es bereits auch so auftritt, und in den folgenden dagegen immer deutlicher sich als Hypostase erweise, wie etwas Aehnliches in den deuterokanonischen Schriften bei der σοφία stattfand.

Nun versichert uns aber Gforer[1]), „in den nach dem jerusalemischen Targum verfaßten Paraphrasen komme allerdings das Wort Memra vor, es sei stehen geblieben, weil man einmal doch gewohnt gewesen sei, in den Targumim das Memra zu finden, aber man habe den wahren Begriff des Memra (nämlich die Hypostase) so sehr vergessen, daß die Memra (als eine Sache, die man nicht mehr verstand) blos als Name und Umschreibung benützt wurde." Wahrhaft ein schreckliches Verbrechen der Zeit an der Hypostase des Memra, daß sie die wahre Bedeutung desselben in den Strom der Lethe versinken und nur noch den Schatten der Hypostase, die man doch nach vielen Jahrhunderten als Belege zu einer vorgefaßten Meinung benützen konnte, den Namen übrig ließ!!

Es ist nun kaum begreiflich, wie das Memra, das vorgeblich die Rolle einer Hypostase spielte, einer Hypostase, die bei Onkelos zugegebener Maßen noch nicht durchgreifend als solche auftritt, schon in den nach dem jerusalemischen verfaßten Targumim vergessen worden ist. Freilich solche Behauptungen muß man aufstellen, wenn man trotz mancher Unbegreiflichkeiten ein- für allemal die Hypostase des Memra haben will.

Lassen wir dieß und untersuchen wir, ob vielleicht in den Stellen, die man als Belege für die Hypostase der Memra anführte, die Auffassung des Memra als Umschreibung unmöglich sei. — Als solche Stellen werden angeführt (vergl. Maier a. a. O.):

2. Sam. 6, 7. Hebr.: Gott schlug den Usa.
Chald.: Das Memra Gottes schlug den Usa.

[1]) Jahrhundert des Heils 1, 317.

1. König 8, 50. Hebr.: Vergib deinem Volke, was sie gesündigt gegen dich, und all ihr Vergehen, womit sie sich vergangen gegen dich.

Chald.: Vergib deinem Volke all ihr Vergehen, womit sie sich vergangen gegen deine Memra.

Daß Memra hier dieselbe Stelle einnehmen kann, welche z. B. לב, רוח etc. einnehmen, ist klar; schwieriger ist die Stelle 1. Reg. 18, 24., wo der Chaldäer übersetzt: „Ich will den Namen des Herrn anrufen, dann wird er seine Memra senden und Feuer herabfallen lassen." Daß an dieser Stelle das Memra jedenfalls nicht die Wirksamkeit Gottes in der Welt vermittelt, geht deutlich daraus hervor, daß nicht das Memra es ist, das Feuer herabfallen läßt, sondern Gott ist es selbst, der thätig ist, woraus zugleich folgt, daß diese Stelle die Hypostase desselben nicht beweist. Wenn aber ferner als solche beweisende Stellen angeführt werden: „Jehova schaute das Volk an in seinem Memra" (2. Kön. 13, 23.), wenn es im Hebräischen heißt: „Da begnadigte Jehova und erbarmte sich ihrer und wandte sich zu ihnen" oder (Jes. 6, 8.): „ich hörte die Stimme des Wortes des Herrn (des Memra des Herrn), wenn der hebräische Text sagt: „ich hörte die Stimme des Herrn," so verrathen sich diese zu deutlich als Amplificirung des Textes, daß es nur Texteserpressungen sind, um daraus eine statt Gott eintretende, seine Thätigkeit auf der Welt vermittelnde Hypostase zu finden. Ist es ja doch allbekannt, wie sich der Jude vor der Nennung Jehova's und Gottes scheute, und lieber statt Gottes den Namen, den Geist, die Seele, die Ehre Gottes nannte; kann nun nicht auch das Memra Gottes, wie anderwärts das „Wort Gottes," eine solche Umschreibung sein? Auch hat man in der deutschen und in jeder andern Sprache solche Umschreibungen, wenn man z. B. statt „der König" die Majestät des Königs rc., statt „der Graf" die Excellenz des Grafen einführt. Wenn nun Jemand aus der Stelle: „die Majestät des Königs zog an der Spitze des Heeres einher und führte die Krieger an," folgern wollte: „die „Majestät" sei nicht nur allein Hypostase,

sondern spiele sogar im Kriege eine große Rolle," was würde man dazu sagen?

Aber gewiß nicht viel klüger ist das Verfahren Gfrörers, wenn er aus der Paraphrase des Textes 2. Mos. 32, 34. 35.: „Siehe, mein Engel soll vor dir herziehen, aber zur Zeit der Heimsuchung will ich an ihnen heimsuchen ihre Sünde, und Jehova schlug das Volk darum, weil sie das Kalb gemacht..." einer Paraphrase, die lautet: „siehe, mein Engel wird vor dir herziehen und am Tage deiner Heimsuchung will ich es heimsuchen wegen seiner Sünden, und das Memra des Herrn verdarb das Volk..." ausruft: „sieh da, das Memra ist bestimmt ein Racheengel!!!" [1])

Was muß man ferner zu einem solchen Schlusse sagen, wie ihn Gfrörer macht, wenn er die Paraphrase zu Hos. 11, 3.: „Ich (Jehova) habe durch den Engel, der ausgeschickt ward von meinem Angesicht, Israel auf den rechten Weg geführt;" anführend, sagt: „In der hebräischen Urschrift steht kein Wort von diesem Engel, willkührlich ist derselbe hineingetragen [2]). Also ist man zur Annahme genöthigt, daß der Chaldäer jenen Engel und das Memra für eins und dasselbe hielt!" — Folgt denn schon daraus, wenn der Paraphrast aus dem Streben, der Majestät Gottes nichts Anthropomorphistisches zu nahe treten zu lassen, den Engel einführt [3]), anderwärts den Namen Gottes umschreibt, daß die Umschreibung Memra = Engel sei?

Wenn es heißt Jes. 63, 14.: „Das Wort des Herrn führte Israel wie eine Heerde, die über das Gefilde geleitet wird, wogegen im hebräischen Texte steht: „der Geist des Herrn führte sie," so wird man mit demselben Rechte oder Unrechte schließen: „der Geist des Herrn" sei ein Engel, mit welchem Gfrörer aus dieser Stelle folgert: das Wort sei der wunderbare Führer durch die Wüste.

Dieselbe Bewandtniß hat es mit jenen Stellen, nach denen

---

[1]) l. c. 315.

[2]) l. c. 313.

[3]) Der hebräische Text heißt: Ich gängelte Ephraim, es fassend an seinen Armen.

„dieß Wort in den messianischen Zeiten eine große Rolle spiele, wie einst auf dem Wanderzuge aus Aegypten nach Canaan;" dafür spreche [1]) die Paraphrase zu Hos. 11, 4.: „Mein Wort wird sein wie ein guter Hirte, der die Schultern des Stieres entladet, und den Zaum in seiner Kinnlade nachläßt." Ebenso v. 10. (l. c.) „Das Wort des Herrn wird sein wie ein Löwe, welcher brüllt; wenn das Wort brüllt, werden die Verbannten sich sammeln. Im Frieden will ich sie zu ihren Häusern führen, mein Memra wird ihr Schutz sein, spricht der Herr." Vergleicht man nun den hebräischen Text, so heißt es dort: 11, 4. „Ich war ein Erleichterer des Jochs an ihren Backen und reichte ihnen Speise." In der zweiten Stelle v. 10.: „Jehova werden sie folgen, wenn er wie ein Löwe brüllt; denn er wird brüllen und dann eilen herbei die Söhne vom Westen...", wo also weiter Nichts enthalten ist, als daß das Wort Gottes statt Gott gesetzt ist. An der andern Stelle Jes. 42, 1. „Siehe meinen Knecht, den Messias, meinen Geliebten, an welchem mein Wort Wohlgefallen hat," wo der hebräische Text also lautet: „Siehe meinen Knecht, den ich aufrecht halte, meinen Auserwählten, an dem meine Seele Gefallen hat" — könnte man wie oben beweisen, daß das Memra sogar die Seele Gottes sei, und da hätte man gewiß einen schlagenden Beweis von der Erhabenheit des Memra; bei uns gilt aber dieß weiter Nichts, als daß Memra ebenso eine Umschreibung Gottes ist, wie die Seele Gottes, woraus zugleich hervorgeht, daß Memra so wenig Hypostase ist, als die Seele Gottes. Die Stelle Jes. 49, 5. „Das Memra wird Hülfe des Messias sein," ist Paraphrase von „Mein Gott ist mein Schutz," wo also wieder statt Gott „Gottes Wort" auftritt und natürlich mit dem Messias in so weit Zusammenhang hat, als der Targumist in jenem Knechte, der bei Jesaias redend eingeführt ist, den Messias sieht. Die Stelle, die Ebrard [2]) aus dem Targ. Hieros. zu Deut. 30, 4. anführt: „Wärest du vertrieben bis an das Ende des Himmels, so wird dich von dannen das Wort Jehova durch

[1]) Gfrörer S. 314.
[2]) S. 835.

die Hand Elias, des großen Priesters, sammeln, und von dort durch die Hand des Königs Messias holen," ist dadurch erweitert, daß wieder statt Jehova das „Wort Gottes" und „Elias" und „Messias" eingeschoben sind.

Aus den angeführten Stellen geht nun zur Genüge hervor, daß man durchaus nicht genöthigt ist, das Memra als Hypostase zu fassen, wenn nicht anderwärts nachgewiesen ist, daß wirklich Memra eine Hypostase sei. Zu diesem Beweise dürfen nicht die oben angeführten Stellen beigezogen werden, insofern aus ihnen, wie gezeigt, Nichts für die Hypostase folgt.

Um aber mit diesem Beweise zurecht zu kommen, schließt man: da die Schechina Hypostase ist, und Memra der Schechina identisch, so folgt auch die Hypostase des Memra [1]). Eine treffende Stelle, wo Schechina und Memra eins und dasselbe sei, finde sich bei Onkelos zu Num. 23, 21., wo es nach dem Texte heiße: „Jehova sein Gott ist mit Jakob, und das Geschrei des Königs ist bei ihm." Der Chaldäer aber setze: „Das Wort Jehova's, seines Gottes, ist zur Hülfe des Volkes und die Schechina seines Königs wohnt unter ihm." Hier wechseln beide Worte als gleichbedeutend ab [2]). Daß aber der Parallelismus der Glieder noch nicht die Identität der Wörter begründe, ist schon einmal geltend gemacht worden. Daß diese Identität aber nicht stattfinde, geht aus folgenden Stellen hervor. Im Targum Jonathan zu 4. Mos. 10, 35. 36. heißt es: „Und wenn die Bundeslade wanderte, zog sich die Wolke zusammen, bewegte sich aber nicht von der Stelle, bis Moses um Erbarmen flehte von Gott und also betete: Offenbare dich nun, o du Memra Gottes, in der Stärke deines Zorns und die Feinde deines Volkes sollen zerstreut werden. Wann die Bundeslade ruhen wollte, zog sich die Wolke zusammen, bedeckte aber die Hütte nicht eher, bis Moses um Erbarmen flehte und also betete: Kehre nun zurück, o du Memra Gottes und laß den Glanz deiner Schechina wohnen unter dem Volke." Was nun „Memra Gottes" betrifft, so steht sie für

[1]) cfr. Gfrörer S. 311.
[2]) Gfrörer 311.

Jehova; denn im Text heißt es: „Und es geschah, wenn die Lade aufbrach, so sprach Moses: Stehe auf, Jehova, daß sich zerstreuen deine Feinde und fliehen deine Hasser vor dir, und wenn sie ruhete, so sprach er: Kehre, Jehova, zu den Tausenden der Stämme Israels!" Wenn nun Gfrörer [1]) aus der Stelle: „o du Memra Gottes, laß den Glanz deiner Schechina wohnen..." die Identität von Memra und Schechina folgert, so ist dieß ein fehlerhafter Schluß; denn wenn das Memra selbst eine Schechina hat, deren Glanz auf der Erde wohnen soll, so folgt gewiß nicht die Identität von Memra und Schechina. Deutlicher geht dieß aus dem Targum zu 2. Mos. 33, 22. hervor, wo es heißt: „Wenn vorübergehen wird meine Herrlichkeit יְקָרָא (im Hebr. כָּבוֹד) will ich dich in die Felsenhöhle stellen, und will dich bedecken mit meinem Worte (hebr. mit meiner Hand), bis ich vorüber bin; und wenn ich dann das Wort meiner Herrlichkeit wegnehme, soll sichtbar sein, was hinter mir ist." Nach Gfrörer [2]) ist יְקָרָא der Glanz der Schechina und wird sofort für sie selbst gesetzt. Ist es das Erstere, so ist doch wohl das Memra des Glanzes der vorgeblich hypostatischen Schechina nicht selbst die Schechina, und wenn auch wirklich letztere Hypostase ist, so folgt noch keineswegs, daß auch das Memra, das Wort des Glanzes der Schechina Hypostase sei, es wird vielmehr das Gegentheil folgen. Sind aber יְקָרָא und שְׁכִינָה „zwei gleichbedeutende Worte für eine Sache [3])," so kann ebenfalls das Wort der Schechina nicht die Schechina selbst sein, und was auch immer für die Schechina gelten mag, das gilt gewiß nicht zugleich für das Memra. Nimmt man aber wirklich die Hypostase der Schechina und also auch die der יְקָרָא an (denn sie sind ja Bezeichnungen einer Sache), so kommt die Stelle in Widerspruch mit sich selbst. Denn wenn der Targumist an die Hypostase der יְקָרָא dachte, und diese statt Je-

[1]) Gfrörer S. 315.
[2]) S. 301. Note.
[3]) Gfrörer l. c.

hova's (wie es im hebr. Text heißt) an der Felsenhöhle vorbeigehen ließ; so konnte er offenbar nicht sagen: dann soll sichtbar sein, was hinter mir ist, sondern was hinter meiner יְקָרָא oder שְׁכִינָה ist: klaren und widerspruchslosen Sinn hat aber dann die Stelle, wenn Schechina nicht Hypostase, sondern auch eine Umschreibung Gottes, wie bereits gesagt, נֶפֶשׁ, רוּחַ, כָּבוֹד etc. ist [1]).

Wir dürfen sofort den Gegenstand, namentlich was die Schechina betrifft, kaum weiter verfolgen; denn offenkundig läßt sich, wenn auch die Schechina einen hypostatischen Charakter hätte, dasselbe für das Memra nicht geltend machen.

Ist nun Memra, um es zusammenzufassen, das gewöhnliche Wort von Menschen, Engeln und Gott angewendet, dann aber als sichtliche Umschreibung der Subjekte, sowohl von Menschen als Gott gebraucht, dann ferner in Anwendung gebracht, wo im Hebräischen der Name, der Geist, die Seele, die Ehre Gottes steht, so ist es überhaupt als eine bloße Umschreibung Gottes zu betrachten, zumal da solche Umschreibungen allgemeine Sitte der Juden und besonders (in andern Beziehungen) der Targumisten war. Dazu kommt, daß in den spätern chaldäischen Paraphrasen das Memra nur als Umschreibung gekannt wird und daß endlich die Schechina sich ebenfalls als eine solche Umschreibung verräth, sofern die Schechina ein Memra und dieß seinerseits selbst wiederum eine Schechina hat.

Auch lassen sich keine metaphysischen Gründe aufweisen, vermöge derer die Targumisten die Hypostase das Memra nothwendig hatten. So sehr sie auch im Allgemeinen bestrebt sind, Alles, was der Majestät Gottes zu nahe treten konnte, zu vermeiden, so ist doch die Voraussetzung eines von den Neuplatonikern behaupteten Gegensatzes zwischen Gott und Welt, der die vermittelnde Hypostase des Memra erforderte, so ferne, daß wie im

[1]) Wie sich Meyer Comm. S. 21. מֵימְרָא דַיְיָ als Hypostase und zugleich identisch mit Jehova selbst denkt, wird schwer zu begreifen sein. —

A. T., Gott den Menschen erscheint, spricht und mit ihnen verkehrt. So spricht Gott mit Abraham (1 Mos. 17, 1.): Abraham war 99 Jahre alt, da erschien ihm Gott und sprach, 2c. — wie im hebräischen Texte: — ebenso 2 Mos. 6, 3. und in der oben citirten Stelle II. Mos. 33, 20. ff. Sogar in der Stelle 11, 7., welche die Majestät Gottes beeinträchtigen zu können scheint, ist das Targum dem Texte getreu geblieben: denn es übersetzt dem Texte gemäß: „wohlan wir wollen niedersteigen und die Sprachen verwirren 2c.“.

Setzt man ferner den concreten jüdischen Monotheismus als Grundlage, auf welcher die Targumisten sich das Verhältniß von Gott zur Welt dachten, so könnte man meinen, sie wollten die Hypostase dem Memra deßhalb zuschreiben, um in ihm einen das Himmlische mit dem Irdischen vermittelnden Engel zu haben. — Aber wozu denn einen neuen Engel schaffen, da doch die ganze alttestamentliche Angelologie ihnen zu Gebote stand? Daß aber מֵימְרָא wirklich kein Engel war, geht außer den obigen Gründen noch deutlich daraus hervor, daß die Paraphrase (Jerus.) zu 1 Mos. 21, 33. lautet: „Abraham betete auf den Namen des Memra Jehova's,“ während der hebräische Text heißt: „Abraham rief den Namen Jehova's an, des ewigen Gottes.“ Setzt man nun die Hypostase des Memra als Engel voraus, so wird dem Targumisten die Ansicht von der Zuläßlichkeit der Engelanbetung unterschoben, eine Ansicht, welche die Juden nicht hatten und nicht haben konnten (cfr. 5. Mos. 6, 13. u. a.). Die Anbetung gebührt nur dem alleinigen Gotte, und wenn „Abraham nach dem Targumisten auf den Namen des Memra Jehova's betete, so ist dieß wieder ein deutlicher Fingerzeig für uns, Memra als mit Gott identisch, d. h. als Umschreibung des göttlichen Namens zu betrachten. Wollte man sagen, das Memra ist ebendeßhalb, weil sie von Abraham angebetet ist, mehr als ein Engel oder überhaupt mehr als eine Creatur — ein Gottessohn — oder Gott selbst, wie der Logos der Christen — so daß ihm gleiche Anbetung, wie dem Vater, gebührte, so sind außerdem, daß die zweite göttliche Persönlichkeit nichts spezifisch Christ-

liches mehr ist, jene obigen Spielereien, wo das Memra seine Schechina und umgekehrt diese ihr Memra hat, so wie alles obig Bemerkte unerklärlich, wornach Memra zu deutlich nur als Umschreibung sogar von Menschen gebraucht wird. Dazu kommt, daß so sehr alle Spuren von irgend einer derartigen Ansicht fehlen, daß die, welche die Hypostase des Memra behaupten, auch nicht eine einzige Stelle zu ihrer Rechtfertigung beibringen.

Wenn nun schon Paulus [1]), Süskind [2]), und sogar Ebrard [3]) uns zugestehen, daß in jener targumistischen Theologie zu Christi Zeit die מֵימְרָא noch keineswegs zur fixen Hypostase geworden war, so müssen wir auf das Gewicht aller obigen Gründe gestützt, Adalbert Maier entgegentreten und die Behauptung, „das Memra sei ein selbstständiges Wesen gewesen," läugnen. Ist aber Memra nur Umschreibung des göttlichen Namens, so tritt sie weit hinter jene deuterokanonische *σοφία* zurück, zumal da sie jene idealen Seiten nicht aufzuweisen hat, die der *σοφία* als *πάρεδρος τῶν θρόνων τοῦ θεοῦ*, als *πάντων τεχνῖτις* u. s. w. zukommen.

Fragen wir ferner nach dem Verhältniß der targumistischen Theologie zu der deuterokanonischen, so wird es wohl nicht dahin bestimmt werden können, daß jene erstere einen Fortschritt über die letztere hinaus gethan habe. Sie ist nicht eine weitere Entwicklungsphase der deuterokanonischen, eine die Kluft zwischen der Sap. Salomonis und dem johanneischen Logos ausfüllende Theologie, wie Ebrard [4]) zu meinen scheint. — Zwar wird auch durch das Memra die Welt geschaffen (Deut. 33, 27.), natürlich; denn in den Psalmen 33, 6. ist ja dieß schon enthalten. Aber dieß wird doch gewiß nicht als ein Fortschritt über die Schöpfungsthätigkeit der Weisheit hinaus bezeichnet werden wollen, sofern letztere, wie oben bemerkt, selbstthätig *διοικοῦσα, πάντα ἐργαζομένη, πάντων τεχνῖτις* auftritt [5]).

[1]) Comm. S. 8. ff.
[2]) a. a. S. 20. 21.
[3]) S. 1055.
[4]) S. 860.
[5]) cfr. Ebrard l. c.

Ein merklicher Fortschritt über die deuterokanonische Lehre und als eine Vorbildung zur christlich-johanneischen Weisheit würde dann stattfinden, wenn jenes Memra alle jene großartigen Attribute der *σοφία* in sich vereinigte, und zu dem sich nicht als bloße Umschreibung verhalten, sondern deutlich als Hypostase auftreten würde.

Daß dieß nicht geschehen sei, dieß wird die obige Nachweisung so ziemlich gezeigt haben, daher denn auch jener vorgebliche Fortschritt in Wahrheit geläugnet werden muß. Doch wir sind nicht gewillt, jene Theologie als eine gänzlich bedeutungslose fallen zu lassen, sondern wir wollen ihr nur eine andere, wie ich meine, mehr gegründete Stellung gegen die deuterokanonische einräumen.

Oben haben wir bereits zwischen christologischen und logologischen Stellen des A. T. unterschieden. Jene logologischen sind zumeist in den deuterokanonischen Schriften enthalten, während die christologischen in den Psalmen und Propheten sich finden.

Beachten wir nun den Gehalt der christologischen Stellen, so besteht er hauptsächlich darin, das Wesen und Wirken des Messias innerhalb der Welt zu bestimmen; der tiefste Hintergrund ist das Walten der göttlichen Güte hienieden auf Erden in und durch den Messias. Aber in jenen logologischen Stellen wendet sich der Blick von dem irdischen Geschick des Volks weg, er strebt in's Jenseitige hinüber, und sucht in das Wesen Gottes hineinzuschauen und dessen Tiefen zu erforschen. Jene göttliche Wesenheit nun als Weisheit aufzufassen war das Werk des salomonischen Zeitalters und das in den Sprichwörtern des weisen Königs angedeutete metaphysische Wesen Gottes und dessen Verhältniß zur Welt blieb sofort Grundlage und Norm aller Spekulation über das göttliche Wesen und dessen Verhältniß zur Welt. Auf dieser Grundlage baute Sirach, Baruch weiter und zu einer seltenen Höhe der jüdischen Spekulation schwang sich die Weisheit Salomo's empor. Aber warum? Die Frage wird leicht zu beantworten sein, wenn wir auf die historischen Verhältnisse der ägyptischen Juden und namentlich des

Verfassers der Weisheit Salomo's hinsehen. In Alexandrien jenem Weltstapelplatze aller Erzeugnisse, der Natur, Kunst und des Geistes wurden die dort lebenden Juden im Strome der sie umgebenden gelehrten und philosophirenden Welt mit fortgerissen, und je mehr sie die sie umgebende philosophische Luft athmeten, desto mehr wurden auch sie zum Wunsche veranlaßt, in das Wesen der Gottheit tiefer einzudringen und die Geheimnisse desselben, so weit es anging, zu lichten und die verbergenden Schleier wegzuheben. Daß ihnen diese Mühe reichliche Frucht brachte, und sie mit einem erwünschten Erfolge belohnt wurden, ist um so begreiflicher, als sie festhaltend an dem jüdischen concreten Monotheismus durchaus sich nicht veranlaßt fanden, an der Leiter des physikotheologischen Beweises Sprossen auszubrechen und eine unübersteigliche Kluft zwischen der Welt und Gott zu lassen, wie es die heidnische Welt zu thun im Begriffe war. Die wohlgereifte Frucht eines solchen Strebens nun war die Weisheit Salomo's, verfaßt durch einen alexandrinischen, in orientalischen Ideen und griechischer Philosophie wohlbekannten und bewanderten Juden — eine Frucht, die sich gerade dadurch vor den Büchern Sirachs und der andern auszeichnete, daß die Weisheit unter Einfluß [1]) jener orientalischen Ideen und der griechischen Philosophie zu „einem für sich seienden aus Gott ausgeflossenen Lichtwesen ausbildete, das aber von der Reflexion nicht in einem trennenden Unterschied festgehalten und deßwegen ohne Gegensatz zu dem ursprünglichen hebräischen Bewußtsein auch wieder in die Einheit des göttlichen Wesens verschwindet."

Daß bei den in Palästina wohnenden Juden ein solcher Einfluß sich nicht geltend machen konnte, ist schon aus der Isolirung, in welche sie sich gegen alles Fremde stellten, ersichtlich. Daß aber griechische Philosophie in Judäa bekannt gewesen sei, ist vor den Zeiten Gamaliels nicht erhört. Nimmt man noch hinzu, daß die Palästinenser die deuterokanonischen Bücher nicht benützten, also namentlich nicht die Weisheit Salomo's lasen und

---

[1]) (Lichtenstein a. a. O. 376.) — Wie dieser Einfluß zu denken sei, ist oben erörtert.

in ihren Geist eindrangen, so wird man auch von den spät lebenden Targumisten wohl nicht jene Geistesblüthe erwarten dürfen, welche in den günstigen Verhältnissen, in denen die ägyptischen Juden lebten, sehr fruchtreichen Boden fand. Nach diesen äußern Gründen wird es sich nun auch berechnen lassen, was es mit jenem Fortschritt der Targumisten über die deuterokanónische Theologie hinaus für eine Bewandtniß habe. Ich glaube jenen verneinen zu dürfen mit vollem Rechte. Um wie viel dagegen die Targumisten in logologischer Beziehung hinter der deuterokanonischen Theologie zurückblieben, um das haben sie in christologischer Beziehung vor jener einen weiten Vorsprung. In Wahrheit ist die weitere Entwicklung des christologischen Moments die eigenthümliche Bedeutung der targumistischen Theologie. Fragen wir aber, warum sich die christologische Seite hier besonders entwickelte, so werden wir dieses wiederum in den historischen Voraussetzungen begründet finden.

Das israelische Volk nämlich zu jener Zeit hatte schon längst jene politische Bedeutsamkeit verloren, in deren Besitz zu sein unter David und Salomo es sich rühmen konnte. Bald von dieser, bald von jener heidnischen Macht geknechtet zu sein, war ihr oft erfahrenes hartes Loos und die damals sie drückende Macht war das Joch der römischen Herrschaft. Dazu kam noch, daß das Scepter von Juda genommen und idumäischen Fürsten gegeben wurde, und der Hohepriester, jener großartige Vermittler zwischen Gott und den Menschen, in eine sehr abhängige Stellung gerieth. Denken wir uns noch die eigene Zerfahrenheit und Zerrissenheit der jüdischen Sekten, die traurige Lage, in der sich überhaupt das gottersehene Volk befand und denken wir uns diese Gedanken in einem eifrig-jüdischen Gemüthe erwogen, dann wird es uns begreiflich werden, wie jene eifrigen Juden sich an die durch den Mund der alten Propheten verheißene Messiasidee sehnsuchtsvoll anklammerten, und sie so sehr als das einzig rettende Brett ergriffen, um sich aus dem Sturme ihrer hoffnungslosen Lage zu befreien, daß gerade sie es war, auf die sie ihr Hauptaugenmerk richteten. Daher kommt es denn auch, daß die Targumisten als Paraphrasten des hebräischen Textes ihre und

ihrer Zeitgenossen Ansichten vom kommenden Erlöser, wo es nur immer anging, kund gaben, und an die passenden Stellen den Messias ausdrücklich einschoben (cfr. Targ. d. Onk. zu 4. Mos. 24, 17. — 1. Mos. 49, 10. und v. a.). Damit ist aber auch ein Zweites erklärt; klar liegt nämlich am Tage, daß die Juden unter solchen Umständen ihr Heil in der Wiederherstellung ihres Reichs zu finden meinten; daher denn auch bei ihnen, weil schon in den Psalmen der Messias aus königlichem Geblüt entsprießend geglaubt ward, die Idee des Messias als eines Königs so sehr in Schwung kam, daß allgemein der Erlöser als mächtiger König gedacht wurde (Joh. 6, 15. Matth. 20, 20. ff.). Dafür geben auch Zeugniß die Targumin, in denen der Messias als מלכא משיחא auftritt; daher denn auch, namentlich im Targum Jonathan Ben Usiel in allen jenen messianischen Stellen, die sich auf den Messias als Knecht bezogen, jene Attribute künstlich herausgenommen wurden [1]), in denen seine königliche Erhabenheit beeinträchtigt zu sein schien. Unter diesen politisch-religiösen Verhältnissen also bildete sich die Messiasidee in einem solchen Maaße aus, wie dieß unter den ägyptischen Juden, gewöhnt an fremde Herrschaft, entfernt vom Tempel und Hohenpriester, nicht so der Fall sein konnte.

So wurde nun von den palästinensischen Juden der spätern Zeit, namentlich von den Targumisten, und dieß ist ihre Bedeutung, die messianische Thätigkeit, von den ägyptischen Juden mehr das logologische Wesen des als Mensch erschienenen Gottessohnes zum Abschluß gebracht, so weit nämlich bei Vorbereitungen und Vorstufen ein Abschluß gedacht werden kann; so daß also zwei verschiedene Seiten des Erlösers sich ausbildeten, als deren substanzielle Einheit der Gottessohn sich wirklich erwies. Blicken wir aber von der in Christo erschienenen leibhaftigen Erfüllung des im vorchristlichen Zeitalter Angestrebten zurück in die Vorstufen und Vorbereitungen, so dünkt es uns, als ob in der Reihe der logologischen Kette ein Glied fehle, welches sich der christologischen Reihe entsprechend an die

[1]) cfr. S. 851 bei Ebrard.

targumistische Theologie anschlösse. Zwar hat sich dort die Weisheit auf eine Höhe erhoben, daß sie in vielen Punkten mit dem Wesen des johanneischen Logos zusammenstimmt; aber so sehr sie auch aus dem absoluten Wesen herauszutreten beginnt, immer fällt sie doch wieder mit Gott in Eins zusammen. Es fehlt ihr, mit dem johanneischen Logos verglichen, der hypostatische und dazu noch der männliche Charakter. Beachten wir dagegen die große Ausbildung und entschiedene Hervorhebung des messianischen, christologischen Charakters der targumistischen Theologie, dagegen die noch bei ziemlich unvollkommener Logologie stehengebliebene deuterokanonische, so wird uns in der logologischen Entwicklung eine Lücke bemerkbar, in welcher die Diremtion einer männlich gewordenen *σοφία* aus dem göttlichen Wesen vollzogen werden mußte. Ob es wirklich eine diese Lücke ausfüllende und die Entwicklung der vorchristlichen Logologie abschließende und zugleich die christliche anbahnende Theologie gab, das wird sich später ergeben. Für jetzt genügt zu bemerken, daß allerdings die targumistische Theologie als das Schlußglied der alttestamentlichen Christologie, welche der christlichen anbahnte, zu betrachten ist, aber gewiß nicht als unmittelbare Vorhalle der johanneischen Logologie, wie dieß Ebrard und Maier behaupten wollen und aus diesen Bemerkungen hat sich auch bereits ihr Verhältniß zur deuterokanonischen Theologie ergeben.

Daß aber wirklich die targumistische Theologie nicht Vorhalle der johanneischen Logologie ist, ergibt sich schon daraus, daß jenes Memra nicht Hypostase, sondern bloße Umschreibung des Namens Gottes ist, daher sie denn ihrer Hauptsache nach sogar weit hinter jenes alttestamentliche Wort zurücksinkt, und also alle jene Bemerkungen, welche über jenes gemacht wurden, in noch weit größerm Maaße von ihr gelten. Dazu fehlen dem Memra jene wichtigen Prädikate der *σοφία*, welche es in Uebereinstimmung mit dem johanneischen Logos bringen könnte. Es fehlt ferner der hypostatische, wie gezeigt wurde, und noch mehr der präexistente Charakter, sofern es, wäre es auch wirklich in gleicher Berechtigung, wie das alttestamentliche Wort, und

auch wirklich Hypostase, nur dann im Allgemeinen Existenz gewinnt, wo Gott der Vater in seiner alttestamentlichen Wirksamkeit auftretend eingeführt wird, so daß ihm also gerade das Wesentliche, was dem johanneischen Logos zukommt, fehlt — nämlich die Präexistenz, vermöge welcher der johanneische Logos auch vor aller, sei es vom Vater, oder von sich selbst, ausgehenden Thätigkeit bei dem Vater lebt.

Dessen ungeachtet soll einmal doch der Apostel seinen Logos aus der palästinensisch-targumistischen Theologie entnommen haben, obwohl „das Bedenken entsteht, daß in jener Theologie zu Christi Zeit der מימר noch keineswegs zur fixen Hypostase geworden war. Aber auch dieß Bedenken löse sich. Nur der Ausdruck λόγος bot dem Johannes jene Theologie; das Eigenthümliche der Lehre vom Logos ward ihm durch das Christenthum und zwar die Identifikation des Logos mit dem Messias durch den persönlichen Eindruck und die Lehre Christi, und die Präexistenz des λόγος und sein hypostatisches Verhältniß zum Vater durch die alttestamentliche Weissagung, zu der der Schlüssel in Christo gegeben war, zu Theil [1]."

Es ist schwer begreiflich, warum Ebrard gerade an dieser wichtigen Stelle weniger aufmerksam, denn sonst war, als er sie niederschrieb. Es ist wahr, daß der materiale Gehalt der Logoslehre durchweg ein spezifisch-christlicher, d. h. von Christo selbst gelehrter und ausgesprochener ist, auch sogar was seine Präexistenz und sein hypostatisches Verhältniß zum Vater betrifft, die ja doch von Christus selbst unmittelbar (Joh. 5, 17.) behauptet ist, ohne daß der Evangelist die Thore der alttestamentlichen Weissagung noch eröffnen mußte. Wenn es sich nun dem Apostel darum handelte, für das präexistente hypostatische Wesen des Messias, das von Christo gelehrt war, einen Ausdruck zu finden, so konnte er doch wohl mit Grund jenen מימר als Terminus nicht wählen, wenn Nichts in jenem מימר gefunden werden kann, was jenem präexistenten hypostatischen Wesen des Messias entspricht. Wenn also schon zugegebener Weise

---

[1]) Ebrard a. a. O. S. 1055.

jenes מימר noch nicht zur fixen Hypostase geworden war, und wenn ihm ohnedieß alle Präexistenz abgeht, um von Anderm zu schweigen, so ist es kaum einzusehen, wie Johannes jenen Terminus wählte, da es ja doch allgemein angenommen worden ist, daß das Wort dem Gedanken entsprechen müsse, oder, daß, wenn für eine neue Sache ein bereits vorhandener Terminus gebraucht wird, unter allen möglichen Terminis gerade der gewählt wird, der eine Sache bezeichnet, die mit dem neuen zu bezeichnenden Dinge in den wichtigsten Punkten harmonirt. Wenn er ihn aber ohnedieß dennoch wählte, so ist es Willkühr, unter deren Voraussetzung Johannes freilich für das zu bezeichnende überirdische Wesen des Messias jeden beliebigen Namen zum Ausdruck wählen konnte. Aber auf diese Weise ist auf alle historische Untersuchung Verzicht geleistet, was Ebrard gewiß nicht will, und statt daß sich die Bedenken lösen, werden sie immer schwieriger und unlösbarer. Darin liegt zugleich, daß unter obiger Voraussetzung Johannes nicht auf Verständlichkeit und Verständniß von Seite seiner Leser rechnen konnte, wenn er willkührlich einen Terminus wählte, der gerade in den wesentlichen Beziehungen mit seinem Objekte nicht harmonirt, sondern im Widerspruch steht. Wählte er aber doch gegen alle Analogie einen solchen Terminus, so mußte er sich darüber näher erklären und rechtfertigen, was mit der Art, wie Johannes den Prolog eröffnet, nicht zusammenstimmt, insofern er nach dem Zeugnisse der Exegeten ihn als einen bekannten Terminus voraussetzt.

Lassen nun die innern Gründe die Ansicht nicht aufkommen, daß der johanneische Logos aus der targumistischen Theologie entnommen sei, so werden auch die äußern oder mittelbar beweisenden Gründe, die man anführt, Nichts ausrichten können.

Ein solcher Grund ist der von Adalb. Maier [1]) vorgebrachte, daß nämlich „das Wort σκηνοῦν (Joh. 1, 14.) mit Rücksicht auf alttestamentliche Stellen und den Sprachgebrauch der jüdischen Theologie seiner Zeit gebraucht sei," so daß also, wenn σκηνοῦν

[1]) Comm. I, 176. 177.

mit Rücksicht auf die vorgebliche Hypostase שְׁכִינָה genommen ist, man auch vermuthen kann, daß jener λόγος mit Rücksicht auf das Memra gewählt sei [1]).

Doch gerade dieß Argument müssen wir anwenden, um Maiern mit den eignen Waffen entgegenzutreten. Maier faßt nämlich שכינה und מימרא als gleichbedeutende (S. 120) Ausdrücke. Darin liegt aber zugleich, daß beide, weil identische Ausdrücke, in einem geraden Verhältnisse mit einander stehen müssen, d. h. in dem Grade, als Johannes den Gottessohn sich als שכינה, als σκηνοῦντα ἐν τοῖς ἀνθρώποις dachte, in demselben mußte oder konnte er ihn auch als מימרא denken. Nun ist dieses bei Johannes gerade umgekehrt, sobald er den Gottessohn als σκηνοῦντα ἐν ἡμῖν bezeichnet hat, so hört fürder die Bezeichnung des Gottessohnes als λόγος auf, oder mit andern Worten: so lange er Christum als den Messias, als unter den Menschen wohnenden Gottessohn beschreibt, so lange nennt er ihn nicht λόγος; hört aber sein Wohnen unter den Menschen auf, wenn er wieder in Himmel zurückgekehrt ist, denkt er also nicht mehr an sein σκηνοῦν ἐν ἀνθρώποις, dann tritt wieder jener λόγος als Bezeichnung des Gottessohnes ein (Apoc. 19, 13.). Es spricht somit der bei Johannes übliche Gebrauch des λόγος und des σκηνοῦν entschieden gegen jene שכינה und מימרא und man hat somit keinen Grund, das Letztere als das Original des λόγος zu bezeichnen. Daß man aber bei jenem σκηνοῦν nicht nothwendig an שכינה zu denken habe, dafür spricht der gemeinübliche Gebrauch, in dem σκηνοῦν stand. So wird schon im A. T. Ex. 24, 16. וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד־יְהוָה עַל־הַר סִינַי von dem Wohnen Gottes geredet. Gleichfalls Johannes selbst in der Apocalypse von einem Wohnen Gottes auf Erden σκηνώσει μετ' αὐτῶν (20, 3.) wo nicht an jene שְׁכִינָה gedacht wird [2])

Jene von Maier vorgeschlagene Deutung von σκηνοῦν ist schon die künstliche, zu der man erst seine Zuflucht zu nehmen

[1]) cfr. Meyer S. 26.

[2]) cfr. Eichhorn Commentar in Apoc. II, 804.

hat, wenn die gewöhnliche unmittelbare nicht genügt, und man wird zudem erst dann unter dem σκηνοῦν an jene שְׁכִינָה denken können, wenn anderwärts her gewiß ist, daß jener λόγος aus dem Targumin entlehnt ist. —

Wäre aber auch wirklich jenes σκηνοῦν mit Rücksicht auf die שְׁכִינָה gewählt, so würde noch gar nichts für die מֵימְרָא folgen, wenn sich Schwierigkeiten zwischen jene מֵימְרָא und λόγος hineinstellen. Auch zugegeben, Johannes hätte wirklich jenes σκηνοῦν mit Rücksicht auf jene שְׁכִינָה in seinem Prologe eingeführt, so folgt ja noch nicht, daß er auch eben deßhalb den Logos der מֵימְרָא entsprechend wählte, also ist dieß kein Argument dafür, daß der johanneische λόγος = מימרא seie. —

Beachten wir noch schließlich die Frage, ob vielleicht jener targumistische Terminus sonst in Kleinasien bekannt gewesen sei, so wird zwar unbedingt die Möglichkeit der Bekanntschaft desselben von Seite der Kleinasiaten nicht geläugnet werden können. Beachten wir aber die Umgebung und den Leserkreis des Evangelisten, welcher der größten Anzahl nach in Heidenchristen bestand, so wird sich doch einige Schwierigkeit jener Annahme in den Weg stellen, insofern es schwer hält, anzunehmen, daß die Heidenchristen sich sogleich den Ansichten der Judenchristen anbequemten. Dazu kommt noch Folgendes. Bereits, wie oben bemerkt wurde, enthalten jene Targumin neben jenem vielgepriesenen Memra auch einen Kreis von Messiashoffnungen, die theilweise wahr, theilweise so verzerrt waren, daß sie den Messias schlechterdings als weltlichen König dachten [1]). Wären nun jene targumistischen Ansichten, oder vielmehr die Ansichten der damaligen Juden, welche von den Targumin repräsentirt wurden, auch in dem Kreise des Apostel Johannes im Schwunge gewesen, so wäre es wahrscheinlich und der Analogie gemäß, daß neben jenem Memra, das also der Apostel Johannes

[1]) cfr. Ebrard a. a. O. S. 852.

als verständlichen Terminus benützen konnte, auch jene übertriebenen Messiasgedanken sich in seiner Umgebung finden mußten, wie denn neben der Wahrheit zugleich der Irrthum sich findet.

Wären aber solche übertriebene Messiashoffnungen im Schwung gewesen, so wäre es wahrscheinlich, daß Viele, die das wahre Wesen von Christo verkannten (wie es faktisch solche gab), gerade auch deßhalb den messianischen Charakter Christi läugneten, weil er ihren Erwartungen gemäß nicht als irdischer Herr und König aufgetreten. So wäre ein Irrthum und eine Polemik gegen die wahre christliche Lehre entstanden, so daß sich der Apostel Johannes gegen diesen Irrthum aufzutreten genöthigt fühlen mußte. Gegen Irrthum treten nun die Briefe des Apostel Johannes und theilweise die Apocalypse auf; aber unter jenen Irrgeistern, die Johannes bekämpft, finden sich keine, die auf Grund falscher jüdischer Messiashoffnungen Irrthum im Kreise des Apostels verbreiteten. Vielmehr lassen uns jene Irrthümer das Wehen eines andern, als jüdisch-targumistischen Geistes erkennen, was wir später erörtern werden. Von hier aus können wir nun daher auch mit einiger Sicherheit schließen, daß jenes Memra nicht im Sprachgebrauch des kleinasiatischen Leserkreises des Evangelisten war. —

Wollte man nun sagen, der Apostel Johannes hätte trotz, daß jenes Memra nicht bekannt war, es doch unter dem Namen λόγος bei seinen Zeitgenossen eingeführt, so müßte das Nämliche geantwortet werden, was bereits oben gesagt ist. —

Wenn nun Bleek in Uebereinstimmung mit Ebrard, welcher den λόγος aus den Targumin ableitet, in seiner Recension der wissenschaftlichen Evangelienkritik Ebrard's beifügt [1]: „Bei der Logoslehre hätte der Verfasser noch das bemerken können,....... daß sich der Terminus Logos und zwar in der Anwendung auf Christus auch in der Apocalpse (19, 13.) findet; deren Abfassung durch einen Palästinenser ja auch die Bestreiter der Aechtheit des Evangeliums meistens annehmen;" so hat dieß nur eine Beweiskraft unter der Voraussetzung, daß die Apocalypse und das Evan-

[1]) a. a. O. S. 84.

gelium nicht vom nämlichen Verfasser sind. Gesetzt aber auch, was wir jedoch nicht zugeben, der Verfasser des Evangeliums sei wirklich verschieden von dem der Apocalypse und der Apocalyptiker sei ein Palästinenser; so folgt so lange Nichts gegen unsere Ableitungsweise des johanneischen Logos, bis mit Evidenz nachgewiesen ist, daß jeder Palästinenser, der eine Logoslehre habe, sie nothwendig aus den Targumin geschöpft haben müsse: dieß hat aber Bleek nicht bewiesen, daher können wir seine Einwendungen, weil für uns unschädlich, getrost ihrem weitern Schicksale überlassen. Wenn nun, wie bereits oben bemerkt, es sich zeigt, daß jenes Memra von dem johanneischen Logos sehr weit differirt, und es nach überwiegenden Gründen sehr wahrscheinlich ist, daß der johanneische Logos nicht aus dem jüdisch-targumistischen Sprachgebrauch entlehnt ist und entlehnt sein kann, so fällt auch Bleek's, Maier's und Ebrard's Ansicht, und wir läugnen mit Recht den Ursprung des johanneischen Logos aus jenem Sprachgebrauche.

δ) Was nun der protokanonische, deuterokanonische und targumistisch-logologische Ausdruck, jeder für sich allein nicht vermochte, das wird auch durch die arithmetische Addition aller drei, wie sie Zukrigl[1]) versucht, nicht geleistet werden können. Er zollt dem, was Brenner sagt, seinen Beifall und bemerkt, „wir fügen nur noch hinzu, um so mehr konnte Johannes den Gottessohn mit dem Ausdruck „Wort" bezeichnen, da er in dem gleichzeitigen Sprachgebrauch der gelehrten Juden seines eignen Vaterlandes ein Vorbild fand in jener Memra." Weiter verweist er auf die deuterokanonische σοφία. —

Es wird gegen Zukrigl die Bemerkung genügen, daß durch eine solche Operation nur dann Etwas gewonnen würde, wenn sich die einzelnen Sprachgebräuche ergänzen würden; dann ständen sie aber in einer Entwicklungsreihe, die entschieden bei jener Memra und der deuterokanonischen σοφία, wie oben gezeigt wurde, nicht stattfindet. — Deßhalb könnten auch wir unsere Gegengründe zusammenstellen und jene abweisen. —

[1]) a. a. O. 328. 329.

Da sich nun in dem Bisherigen Nichts findet, was mit gutem Grunde als formale Quelle des johanneischen Logos geltend gemacht werden könnte, so wenden wir uns

2) zu denjenigen Ansichten, welche den heidnischen Sprachgebrauch als Quelle des johanneischen Logos bezeichnen.

α) Man war vielfach geneigt, die formale Quelle des johanneischen Logos im alten orientalischen Heidenthum zu suchen [1]. Wirklich begegnen uns auch in jenen alten orientalischen Urkunden der Vedas und Zendavesta einige Termini, welche mit dem λόγος einige Aehnlichkeit aufzuweisen vermögen.

Ein solcher Terminus ist das in den Veda's enthaltene Oum, das nach Bäumlein den Stellen zufolge, welche er noch in der lateinischen Uebersetzung des Uphnekhat von Anquetil du Perron citirt [2]), ein Medium der Schöpfung, und mit geheimer Segenskraft begabt ist. „Das höchste Wesen nämlich sprach, um sich selbst zu offenbaren, das Wort, in welchem die drei Thätigkeitsformen Brahms, die Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung (Brahma, Wischnu und Schva), umschlossen sind. Durch dieses Wort wurde das göttliche Wesen sichtbar, weil es die unmittelbarste Offenbarung und Erscheinung der Gottheit ist, welche die übrigen in sich schloß — es heißt daher die Gestalt, der lichtvolle Körper Brahms, der sichtbare Inbegriff derselben. Es ist auch das Segenswort: denn wie es das Mittel ist, wodurch Gott gleichsam herabkam zur Welt, also ist auch es hinwiederum das Mittel, wodurch der Mensch hinaufkommt zu Gott."

Zufolge den Bestimmungen aus Athrban-Beid oder Athar-Veda [3]) wird dieses Oum auch der „erste Sohn" des Schöpfers genannt, weil es als Wort aus Brahm hervorging,

[1]) cfr. Horn bibl. Gnosis. Hannover 1805. S. 403.

[2]) cfr. Bäumlein Versuch, die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tüb. 1828. S. 3. 7. 8.

[3]) II. 391. (Anquetil du Perron)... Filium magnum, quod Oum est, viderunt [id est, e Creatore prius ab omni hoc kalmeh (= verbum) apparens fuit, ex hoc respectu filius magnus (= primus) Creatoris dictum est.]

und die erste Offenbarung Brahms ist. Ja es ist nach einem indischen Gebete [1]) ein göttlicher Geist, der Alles durchdringt, erleuchtet und heiligt, und den ganzen Schatz der Erkenntniß besitzt. Nach einem andern Gebete ist es der Gott, der durch alle Regionen geht, der Erstgeborne, der geboren und gezeugt ist.

Was von Oum gilt, wird auch in ähnlicher Weise in der Zendavesta von Hom und Honover ausgesagt. Izeschne Ha IX. ist Hom Geber alles Guten [2]), Urheber der Gerechtigkeit, voll Herrlichkeit und Lichtglanz, Quell der Schöpfungen, das Wort der Heiligkeit und der Kraft. (Jescht Raschnerast Carde I.) Honover ist das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das vor dem Dasein des Himmels und der Erde war. Während nun Hom der Offenbarende, der Sprecher des Worts ist — das Licht, Lebensquelle, Weg zu allem Guten ...., so ist Honover das geoffenbarte, gesprochene Wort. Es ist enthalten im Verstande Ormuzds und ist dessen Seele; es war ehe die Welt war und die Welt ist durch dasselbe geschaffen.

Bäumlein findet nun folgende Beziehungen zwischen Oum, Hom und Honover:

Oum und Hom ist das Medium der Gotteserkenntniß (S. 27) und beide sind Geber der Seligkeit, sind präexistent vor der Schöpfung und zugleich Mittel derselben, doch mit dem Unterschiede, daß Oum pantheistisch die Welt faßt, während Hom mehr das Mittel ist, durch welches die Welt entsteht. Dazu kommt, daß Honover und Oum zugleich segnender Spruch ist.

Beachten wir jedoch die Sache etwas genauer, so ist jener Brahm nichts Anders, als die in sich verschlossene, in einem ihrer selbst unbewußten Schlummer ruhende [3]), unbestimmte, daher auch unbestimmbare göttliche Seelensubstanz, welcher man (im neuplatonischen Sinne) weiter Nichts als Existenz zuzuschreiben ver-

---

[1]) Bäumlein S. 13.

[2]) Bäumlein S. 17.

[3]) Diese Eigenschaft geht aus Upnekhat: Anq. du Perron hervor I. 323: Prius a Creatione creator, qui productum faciens est, silens fuit. Cum se ipso maschgoul factus (= cum se ipsum contemplaret) calmeh primum, quod dixit, oum fuit.

mag. In dem Augenblicke nun, wo sie sich ihrer selbst bewußt werdend, sich in den Gedanken zusammenfaßte, wurde sie sich selbst objektiv im Oum, so daß also Oum weiter Nichts als jene in sich consolidirte göttliche Substanz ist, die sich offenbarte. Diese Offenbarung des Brahms, die zum Seinerselbstbewußtwerden nothwendige Bedingung ist [1]), ist zugleich aber auch die Schöpfung der Welt; denn jenes Wort ist weltsetzend (als Brahma), welterhaltend (als Wischnu), weltumwandelnd (als Sihva), welche drei Principien die der Welt immanente Triebkräfte sind [2]). Deßhalb ist äußerlich betrachtet Welt und Oum identisch [3]), und Welt nichts Anders als der offenbar gewordene Brahm, d. h. der selbstbewußte Gott [4]).

Jenes Oum ist also = λόγος προφορικός = κόσμος αἰσθητός und von da aus wird zur Genüge klar, wie die Logoslehre des Johannes nie ihre formale Quelle in jenem Oum hat, auch wenn jener λόγος als πρῶτος θεοῦ υἱός und als φῶς mit dem johanneischen λόγος zusammentrifft. Zudem war diese Form der Religion, in welcher die Theologie zugleich Kosmologie ist, nicht die gemein bekannte, sondern jene bestand in der Hypostasirung der drei in Oum enthaltenen Triebkräfte der Welt, die als drei Götter verehrt wurden, so daß jenes Oum ganz in Hintergrund trat, daher auch bei der Annahme der Verbreitung der indischen Religion, in der Umgebung des Apostels nicht bekannt sein konnte.

---

[1]) I. 301. Primus una athma (Seelensubstanz) fuit; is e solitudine sua (τῷ solum esse) quietem cum non obtinuisset, imaginatum ipse cum fecisset, voluit, quod multus et diversi generis appareret.

[2]) I. 321. Et ut Brahma et Beschor et Mohisch (Wischnu, Sihva) qui tres mokel (= praefecti) harum trium litterarum sunt, in has tres litteras intrarunt (oum).

[3]) II. 412. Hic omnis mundus Oum est et quidquid factum est, et existit et est futurum, omne Oum est, et quidquid superius ab his tribus temporibus est, etiam Oum est, et hoc omne Brahm est.

[4]) I. 323. Et in eo (oum) mundus terrae et mundus τοῦ fezza (athmosphaerae) et mundus τοῦ behescht (= beatitudinis = coeli). Ut pranou (= oum) corpus τοῦ Brahm est, proin de caput ejus behescht est, et umbilicus ejus fezza est, pes ejus terra, et sol oculus ejus est.

Da das persische Hom und Honover (nach Bäumleins Untersuchung [1]) sich wie Sprecher und Wort zu einander verhalten, und das Letztere selbst aber im Verstande Ormuzd's enthalten ist, so ist Letzteres nicht etwas Selbstständiges, für sich Bestehendes, und da durch jenes die Welt geschaffen ist, so gleicht es jenem hebräischen דָּבָר, ist somit ebenso wenig Quelle des johanneischen Logos, als jenes, ja noch weniger, sofern jenes hebräische דָּבָר dem Evangelisten bekannter war und näher lag, als das persische Honover.

β) Man war auch schon geneigt, die Lehre vom Worte aus den hermetischen Schriften abzuleiten; und wirklich finden sich auch Spuren von einem weltschöpferischen, göttlichen Worte. — So heißt es in einem jener Bücher; ὁ κόσμος ἔχει ἄρχοντα ἐπικείμενον δημιουργὸν λόγον τοῦ πάντων δεσπότου, ὃς μετ' ἐκεῖνον πρώτη δύναμις ἀγέννητος, ἀπέραντος, ἐξ ἐκείνου προκύψασα καὶ ἐπικεῖται καὶ ἄρχει τῶν δι αὐτοῦ δημιουργηθέντων, ἔστι δὲ τοῦ παντελείου πρόγονος καὶ τέλειος καὶ γόνιμος καὶ γνήσιος υἱός [2]).

Dieser Logos wird ferner mit Kneph in nahe Beziehung gesetzt. Im Geiste Gottes nämlich ist das Wort, das Urbild der Welt enthalten. Da nun Kneph, der erste Demiurg, die Welt bilden wollte, so vereinigte es sich mit ihm, mit dem es gleichen Wesens war, zur Bildung des Weltalls. Dieser Kneph hauchte nun aus seinem Munde das Weltei — den sichtbaren Logos — und aus ihm, dem Weltei, ging der zweite Demiurg, der Gott des Feuers und des Lebens, πνεῦμα, Phtha, hervor, durch den also wirklich das Weltall gebildet wurde. — Dieses Wort nun tritt auch hier als λόγος ἐνδιάθετος = κόσμος νοητὸς im Geiste Gottes auf, welche sich sofort in dem ersten Weltbildner, mit dem es vereinigt wird, niederläßt, aus welchem heraus es dann als λόγος προφορικὸς = der dem Keime (dem Weltei) nach vorhandenen Welt, κόσμος αἰσθητὸς, hervorgeht.

---

[1]) Bäumlein S. 20.

[2]) Hermes trismeg. I. Digress. ad Tat. 38. bei Görres' Mythengeschichte der asiat. Welt. S. 354. — Bäumlein S. 83.

Wegen dieser Verschiedenheit, die zwischen dem johanneischen Logos und diesem Schöpfungsworte stattfindet, wird man erstern der Form nach nicht aus der hermetischen Offenbarung ableiten wollen, und dieß um so weniger, wenn es wahr ist, daß jene Schriften, in denen die Offenbarung des Hermes Trismegistus enthalten ist, erst zu Zeiten Jamblich's aus der ägyptischen Geheimsprache ins Griechische übersetzt und verbreitet wurden.

γ) Wir wenden uns sofort zur griechischen Philosophie und untersuchen, ob sie vielleicht die formale Quelle der johanneischen Logoslehre sei.

Vor Allem war es Platon, den man gar oft wie überhaupt als Quelle des Christenthums, so insbesondere auch als formale Quelle des johanneischen Logos zu betrachten gewohnt war. — Die wichtigsten Vertreter dieser Ansicht sind Stark[1]) und Bretschneider[2]), aber ihnen hat Semisch[3]) hinreichend geantwortet, so daß wir nur das Wichtigste von seinen Gegengründen aufzuführen haben.

„Wenn Einige meinten, sagt er, die christliche Logoslehre sei aus Plato, so ist zuzugeben, daß Plato von einem *λόγος* oder *νοῦς* Gottes redet (Tim. p. 27. *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ ἥλιος καὶ σελήνη γέγονε*), daß er diesen das weltschöpferische und weltbeherrschende Princip nennt (Epinom. p. 986. *κόσμον, ὅν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος, ὁρατόν.* Tim. p. 29. 41. *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα*), ja daß er in mythologisch-bildlicher Ausdrucksweise versichert, weil das weltordnende Princip Weisheit und Intelligenz sei, und Weisheit und Intelligenz eine Seele zum nothwendigen Substrat habe, so müsse auch in der Natur des Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft vorausgesetzt werden[4]).

---

[1]) Versuch der Geschichte des Arianismus 1, 57. 66 ff.

[2]) Probabilia de evangelio et epistola Joann. sp. indole et origine pg. 84 ... 191.

[3]) Justin II. 299.

[4]) Phileb. c. 16. pg. 172. *αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν .... σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε*

Sogar der Begriff eines Sohnes Gottes ist Plato nicht unbekannt. Er spricht von einem Sprößling des Guten (De rep. lib. VI. 240. *τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ*), ja er nennt diesen den Eingebornen (Tim. 19, 22. *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.* pg. 106. *θνατὰ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὁ δὲ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατόν, τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ, αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν.*

Allein trotz dieser so scheinbaren, ja auf den ersten Anblick frappanten Aehnlichkeit stehe doch die christliche Logoslehre in keinem genetischen Zusammenhang. Denn wenn Plato von einem Sprößling des Guten redet, so versteht er darunter Nichts, als die abstrakten Ideen der Erkenntniß und Wahrheit; wenn er eines erzeugten, eingebornen, seligen, vollkommenen Sohnes Gottes gedenkt, so meint er damit nur die Welt, sofern diese als sichtbare Trägerin der göttlichen, urbildlichen Ideen und Wiederschein der göttlichen Intelligenz und Vollkommenheit ist. Dem platonischen Logos fehlt gerade das Wesentlichste, was dem christlichen Begriffe zukommt, das Moment der Persönlichkeit. Er hat zwar eine wirkliche, aber keine hypostatische, sondern nur eine eigenschaftliche Realität; er ist nicht der Höchste, wenn auch vom Wesen Gottes unterschieden, doch rein immanente Begriff desselben, er ist das Princip der Intelligenz in Gott; bei Plato ist der *λόγος* nie aus Gott herausgetreten." — Diese Resultate nun, die Semisch gewonnen, und die er auch von großen Autoritäten (Prudent. Maran, Oelrichs, Tennemann ...) bestätigt sieht, berechtigen nun auch uns zum Schlusse, daß Johannes, auch unter der Voraussetzung, welche wir jedoch nicht zugeben, daß er die platonische Philosophie kannte und sie bei seinem Leserkreis geläufig war, zur Bezeichnung des vorzeitlichen Wesens des

---

γενοίσθην .... οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.

Gottessohnes nicht anwandte. Daß aber der Apostel Johannes die platonische Philosophie kannte, und sie auf das Christenthum anwandte, wird wohl kaum Jemand mit Ernst behaupten wollen.

Füglich können wir auch hier die Lehre des Logos beim Timäus Locrus oder des Heraklits, der Stoiker u. A. als unmittelbare formale Quelle des johanneischen Logos aus demselben Grunde übergehen, weil sie dem Namen nach nur mit dem Letztern übereinstimmen, und gegen die Kenntniß derselben von Seite des Evangelisten gerechte Bedenken erhoben werden können.

Die heidnischen Logoslehren sind somit nicht formale Quelle des johanneischen Logos, und da auch das Judenthum uns keinen solchen passenden Terminus aufweist, so suchen wir in der Geschichte, **ob vielleicht in einer Synthese des Judenthums und Heidenthums sich eine Logoslehre entwickelte, welche als Vorhalle der Logoslehre des Apostels Johannes bezeichnet werden kann.**

3) Wenn wir von einer solchen Vermittlung des Heidenthums mit dem Judenthum sprechen, so kann es uns hier nicht um eine mechanisch vollzogene Synthese zu thun sein, die darin bestehen würde, daß die verschiedenen Ansichten über den Logos im Judenthum und Heidenthum combinirt werden, eine Art und Weise, die Bäumlein und der unbekannte Verfasser der Schrift über die Bedeutung der Worte: „Geist, Geist Gottes, heiliger Geist ...“ [1]) sich zu Schulden kommen lassen, sondern unsere Aufgabe ist, eine Philosophie zu finden, deren Streben dahin ging, Heidenthum und Judenthum objektiv zu vermitteln, so daß in ihr beiden Momenten ihr Recht gewährt wird.

Historisch gibt es um die Zeit des Beginnes des Christenthums eine solche Erscheinung, die sich als Produkt heidnischer und jüdischer Denkungsweise verhält, die philonische Theosophie, zu der wir uns sofort wenden. — Wir beachten jedoch nur hauptsächlich die philonische Logoslehre, von der wir im Allgemeinen eine genetische Entwicklung zu geben versuchen. Da

---

[1]) Braunschweig, Westermann 1847.

nun jene Logoslehre das Centrum der ganzen philonischen Spekulation ist, und alle Theile des philonischen Systems mit ihr zusammenhängen, so ist zugleich die ganze Anschauungsweise Philo's zu betrachten; da nun aber diese zugleich im Zusammenhange mit der jüdischen und heidnischen Anschauungsweise steht, so wird es nöthig sein, auch von der heidnischen, versteht sich von der dem Philo wirklich oder möglicher Weise bekannten Denkungsweise zu sprechen. Wir betrachten jedoch von dem Heidenthum nur die Spekulation über das Verhältniß Gottes zur Welt, was uns bei unserer Betrachtung hauptsächlich nöthig ist.

Gehen wir von der jüdischen Anschauung des Verhältnisses Gottes zur Welt aus, so besteht es hauptsächlich darin, daß die Welt als Produkt des freien Willens Gottes betrachtet wird, so daß weder eine äußere noch innere Nothwendigkeit in Gott vorausgesetzt wird, derzufolge er die Welt schaffen mußte. So gefaßt steht somit Gott und die Welt durchaus in keinem Gegensatze, sofern die Letztere als ein von Gott-Gewolltes, seinem Willen gemäß ausgeführt ist. Demzufolge kann man das Verhältniß der Welt und Gott, wie es sich die Juden dachten, als ein ethisches bezeichnen. Gegenüber dieser ethischen Anschauungsweise macht sich nun die heidnische geltend, die man die physische zu nennen berechtigt ist, sofern Gott und Welt als im Verhältnisse von Naturen zu einander stehend betrachtet werden.

Denkt man sich nun das Verhältniß zwischen Gott und Welt als ein physisches, so können die beiden Naturen als schlechthin einander entgegengesetzt oder als identisch betrachtet werden, so daß in letzterer Beziehung Gott eigentlich nur als das Innere in allem Daseienden anerkannt wird, die Dinge selbst aber dadurch entstehen, daß sie aus dem Göttlichen durch Emanation hervorgehen. In dieser physischen Betrachtungsweise liegt aber auch zugleich, daß das göttliche Wesen nur als Princip gegenüber einem andern entgegengesetzten aufgestellt werden kann, so daß zwei entgegengesetzte Principe als Faktoren der Welt betrachtet werden. Jene beiden Principien können nun ebenfalls als in einem abstrakten Gegensatze befindlich, oder als gleichberechtigte neben einander stehend, oder auch in einem

solchen Verhältnisse gestellt betrachtet werden, daß das eine mit überwiegender Macht sich Geltung verschafft, während das andere zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt.

Diese Fälle haben sich in den einzelnen philosophischen Systemen wirklich gezeigt.

Als ein System eines **Dualismus zweier gleichberechtigter Principien** ist die Philosophie des **Timäus Locrus**, die in der Schrift „*Τιμαίω τῶ Λώκρω περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσεος*“ [1]) sich niedergelegt findet, und wir näher zu beachten haben.

Nach des Timäus Lehre gab es für alle Dinge zwei Ursachen, den *νοῦς* und die *ἀνάγκη*, ihnen entsprechend aber auch zugleich zwei Weisen des Entstehens der Dinge, sofern die einen nach der Norm des **Guten**, dem *λόγος*, werden, die andern, die nach der Norm des Wandelbaren (*τοῦ ἑτέρου*) vermittelst der *βίᾳ κατ τὰς δυνάμεις τῶν σωμάτων* erfolgen. Ebenso sind es zwei ewige Wesen, das eine, seiner Natur nach männlich, ist ungezeugt, unbeweglich, bleibend: nämlich die *ἰδέα* oder dem männlichen Charakter entsprechend *εἶδος*, das andere, die *ὕλη* [2]), ist weiblichen Charakters, sie ist ebenfalls ewig, ein drittes Wesen erzeugend, beweglich (veränderlich), gestaltlos, ungebildet, für jede Gestaltung jedoch empfänglich, theilbar, von der Natur des Wandelbaren; sie ist Mutter, Pflegerin (*τιθήνη*), des dritten Wesens, das sie erzeugt. Dieses dritte Wesen ist die Welt (*κόσμος, οὐρανός*). Da nämlich der gute [3]), ewige Gott, der Demiurg (d. h. der *νοῦς*) sah, daß „die *ὕλη* fähig sei, das Urbild aufzunehmen und mannigfach zu gestatten auf allerlei Weise, aber ohne feste Regel, so mußte er sie in Ordnung bringen und jene unbestimmten Veränderungen auf eine bestimmte Form beschränken, damit die verschiedenen Zustände der Körper auf eine gleichmäßige übereinstimmende Weise sich gestalteten und nicht ein willkührlicher Wechsel stattfände.“

---

[1]) Ed. Steph. pg. 93. A. — 95 B.

[2]) Auch *τόπος, χώρα*.

[3]) Nicht im moralischen, sondern metaphysischen Sinne.

Da nun die ὕλη von der Natur des ἑτέρου ist, so wäre auch die Welt der Mutter ὕλη ähnlich, aber indem der Demiurg (der νοῦς) auf die Idee hinsah (ἀφορῶντος τῶ κρατίστω αἰτίω . . . εἰς τὰν ἰδέαν καὶ τὰν νοατὰν οὐσίαν) machte er die Welt zu einem eingeborenen, vollkommenen, beseelten, verständigen, kugelförmigen, unzerstörbaren, glückseligen, erzeugten Gott (θεὸν γέννατον).

So durchherrscht das System des Timäus eine Zweiheit der Principien, zwei Ursachen (νοῦς, ἀνάγκη), zwei Normen des Werdens (die Norm des Guten: λόγος, die Norm des Andern: βία καττὰς δυνάμεις), zwei ewige Wesen (ἰδέα = εἶδος, das männliche ὁ πατὴρ und die ὕλη [τόπος, χώρα], das weibliche ἡ μήτηρ), welche in ihrer Zusammenwirkung den κόσμον, den μονογενῆ γεννητὸν θεὸν hervorbringen.

Im platonischen System dagegen gewinnt die Idee, als höchstes Princip der Gestalt, das Uebergewicht über das ihr zur Seite stehende zweite Princip, die Materie, daß nur jene wahrhaften Bestand hat, das Wesen dieser dagegen im Nichtsein (μὴ ὄν) besteht, so daß sie als das Unbegrenzte zwar objektiv existirend ist, aber ohne Inhalt, denn sie ist blos die Form der Materialität, die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung. Es verschwindet somit die Materie, die bei Timäus gleichberechtigt als μήτηρ neben dem εἶδος, dem πατὴρ stand, ihrem Gehalte nach, und nur noch die Form ihres Daseins ist geblieben. Zwar könnte man einwenden, die Materie sei bei Plato ebenfalls ein wesenhaftes, inhalterfülltes Sein, doch das ist nach den neuesten von Böckh an bis auf unsere Tage angestellten Untersuchungen gewiß nicht der Fall. Es bleibt somit nur ein höchstes Princip bestehen, und dieß ist die Idee [1]).

Daß diese Idee nach Plato's eigentlicher Meinung neben sich keinen θεός, δημιοῦργος u. dergl. hatte, wird man daraus ersehen, daß der Idee dieselbe Rolle zugewiesen wird, wie anderwärts dem θεός oder dem göttlichen νοῦς. Nämlich die Vermittlung der Idee mit dem μὴ ὄν, oder vielmehr den äußern

---

[1]) cfr. Zeller, plat. Philosophie der Griechen. II. 223.

Anstoß zu dieser Vermittlung, glaubte man jenem *θεός* oder jenem *νοῦς* und ebendeßhalb diesem auch Bestand außerhalb der Idee zuschreiben zu müssen. Aber mit triftigen Gründen hat hier Zeller geantwortet, so daß wir nicht nöthig haben, hier über dasselbe uns weiter zu verbreiten [1]). Die eigentliche Ansicht Plato's ist gewiß die, daß, sowie die Ideen die Ursachen der Dinge überhaupt sind, auch die höchste Idee, das absolut Gute (im metaphysischen Sinne) oder die Gottheit die letzte und höchste Ursache aller Dinge ist. Ist also die Welt aus Einem Principe, dem sich jedoch ein Scheinprincip zur Seite stellt, entstanden, so ist sie nichts Anders als Abbild jener systematischen Gliederung der Ideen, die Welt also eine Darstellung des Systems der platonischen Ideen.

Zwar hat Plato selbst sein System der Ideen in den Schriften, welche uns vorliegen, nie ausgeführt, sondern nur einen Anlauf dazu genommen, indem er das absolut Gute — im metaphysischen Sinne — das heißt: das Zweckvollste, als höchste Idee anerkannte. Zu einer wirklichen dialektischen Ausführung und Entwicklung der Idee ist es bei ihm nicht gekommen. Da aber die Welt selbst ein nach der Zweckbestimmung geordnetes Kunstwerk ist, so mußte im Gedanken des Plato das Prototyp der sinnlichen Welt, nämlich die Idealwelt, sich selbst als ein gegliedertes System verhalten. Zwar kann nicht geläugnet werden, daß Plato theils aus Abhängigkeit vom lokrischen Timäus, theils in mehr mythischer Darstellung andere Ansichten vorzutragen scheint, als die genannte, deßhalb unterscheiden wir hier zwischen der eigenthümlichen consequenzvollen und der populären Lehre Plato's. Nach dieser steht an der Spitze des Weltganzen als Princip der Weltentstehung Gott, der Demiurg, den er zugleich *νοῦς* nannte; ihm zur Seite oder auch immanent sind die göttlichen Ideen — die Idealwelt — auf welche hinschauend Gott die Materie, die neben Gott Bestand hat, zu einem schönen, lebendigen, vernünftigen Wesen schuf (Tim. pg. 30), also theilweise übereinstimmend mit Timäus Locrus, so daß hier Plato

[1]) a. a. O. S. 310.

eine Art Monotheismus zu haben scheint. Aber eine genaue Unterscheidung zwischen beiden Anschauungsweisen ist wohl nothwendig, wenn man philosophisch das System Plato's gliedert, jedoch nicht, wenn man Plato im Verhältniß zu seinen Nachfolgern betrachtet, welche ihn theils verstanden, theils mißverstanden, und aus ihrem Lehrer nahmen, was sie brauchten.

Auf die platonische Philosophie folgte historisch die dritte mögliche Stellung jener beiden weltbegründenden Principien, nämlich jene, wo sie im absoluten Gegensatz zu einander stehend gedacht werden. Zu dieser Betrachtungsweise hat schon Plato den Anstoß gegeben, indem er aus dem Streben, von allem Begreiflichen und Mannigfaltigen, das immer ein Vieles, Unterscheidbares ist, auf das Untheilbare, schlechthin über allen Gegensatz erhabene Eine zurückzugehen, aus aller Welt, die eben in Gegensätzen befangen ist, das wahrhafte Sein verflüchtigte, und es außerhalb derselben in den transcendenten Grund des nicht näher zu bestimmenden Eins versenkte [1]), so daß also jenes absolute, unwandelbare Eins dem wandelvollen Werden innerhalb der Welt entgegenstand. Aber erst in den spätern nachplatonischen Zeiten ist wirklich jener Gegensatz auf die Spitze getrieben worden. Diese Anschauungsweise lag aber im allgemeinen Entwicklungsprozesse der Philosophie begründet. Zuerst nach der formalen Seite: Plato und Aristoteles nämlich [2]), der formelle Vollender Plato's, hatten arglos die durch ihr Nachdenken vermittelte Objektivität für wahr gehalten und nicht nach einem Kriterium der Wahrheit gefragt. Die nacharistotelische Philosophie glaubte nun Mißtrauen in das übereinstimmende Verhältniß von Denken und Sein, zwischen Subjektivität und Objektivität setzen zu müssen, und jene Philosophen, die eifrig diesem Geschäfte oblagen, sind die Sceptiker. Ihr Zweifel nun steigerte sich allmählig bis zur Annahme einer unübersteigbaren Kluft zwischen Objektivität und Subjektivität. Ist nun nach jener Ansicht schlechterdings die Objectivität uns nimmer

---

[1]) cfr. Besond. Sophist. S. 250—254.

[2]) cfr. Brandß Gesch. der Philos. I, 182.

erreichbar, also auch das Objektivste, das göttliche Sein seinem Wesen nach absolut verborgen, so kann diese Kluft zwischen Gott und dem erkennenden und denkenden Geiste nicht blos auf subjektivem Grunde beruhen, sondern muß ihre Basis, um auf die materiale Seite überzugehen, darin finden, daß im menschlichen Geiste Nichts ist, was als ein von Gott gepflanzter Keim betrachtet werden könnte, aus dem sich heraus die Gotteserkenntniß entfaltete.

Aber die Voraussetzung jener Unmöglichkeit, daß das göttliche Wesen mit dem irdischen Geiste in Berührung kommen konnte, beruht selbst nur auf den gegenseitig sich ausschließenden und sich polar verhaltenden Principien des Göttlichen und Irdischen, mit Einem Wort auf dem absoluten Gegensatz jener Wesen. Diesen formalen Gegensatz suchte man sich nun auch dadurch, daß man ihn qualitativ dachte, zu erläutern. Plato fand diesen Gegensatz in theoretischen Verhältnissen; Gott ist ihm das schlechthin über allen Wechsel Erhabene, das Irdische schlechthin Wechselvolle. Ebenso konnte man das göttliche Wesen als das absolut Reine, das nichtgöttliche als das Unreine auffassen. Darin lag dann nothwendig auch das Bestreben, alles Unangemessene, ja sogar alle Attribute, die man ihm geben konnte, aus religiösen Gründen ferne zu halten, um nur nichts Inconvenientes von ihm auszusagen, wie man bereits aus theoretischen Gründen vom absoluten Wesen nur noch dessen Existenz auszusagen wagte.

Auf dieser Stufe der heidnischen Philosophie war nun auch ein Anknüpfungspunkt aus Judenthum möglich; und gerade dieser Punkt war es, an welchen der Jude Philo sich von seinem jüdischen Standpunkt aus ans Heidenthum anschloß.

Die alexandrinischen Juden nämlich, umringt von heidnischen Philosophen und als Theilnehmer des Museums mit heidnischen Philosophemen vertraut, sahen sich nun weniger aus materiellem Interesse, wie Baumgarten-Crusius u. A. annehmen [1], als vielmehr aus ihren religiösen Grundsätzen bewogen, sich an die

[1] Comm. des Johann. I. Erste Abth. Jena 1843. Einleitung S. XLVI.

heidnischen Philosophie anzuschließen. Stand ihnen einmal fest, daß ihre Religion eine göttlich-geoffenbarte sei, so war die nächste Consequenz diese, daß alle andere Weisheit, die ihnen einleuchtete, nicht als ein Vorsprung über die jüdische Lehre hinaus, sondern vielmehr als Fragment der letztern, also als in der hebräischen Religion schon enthalten betrachtet wurde. Diese Ansicht hegte schon 150 v. Chr. der gelehrte alexandrinische Jude Aristobul, dessen Ansicht bei Eusebius [1]) verzeichnet ist.

Die heidnische Philosophie nun als in ihren Religionsurkunden enthalten nachzuweisen, war nun eine Aufgabe, die sich jene Juden setzten, und die sie auch trotz der vermeintlichen Unmöglichkeit, sofern der Text der Bibel Nichts hievon enthielt, dadurch glücklich lösten, daß sie zur Erklärung der Bibel die Allegorie in Anwendung brachten. Diese war nun das bequemste Mittel einerseits Fremdes in die heiligen Schriften hineinzutragen, andererseits aber auch zu einer dem Geiste des Judenthums der Wurzel nach fremden Spekulation zu kommen, sofern vom heiligen Texte nur die äußere Form stehen blieb, während in jene des hebräischen Geistes entledigten Formen heidnische Philosopheme hineingeschoben wurden. Daß dieß Treiben im Allgemeinen nicht als ein absichtlich betrügerisches, sondern vielmehr als ein unbefangen vollzogenes angesehen werden muß, geht daraus hervor, daß sie auf keinem Punkte ihrer Spekulation den Zweifel an der Wahrheit ihrer Resultate aufkommen ließen [2]). So lag es auch dem gelehrten Juden Philo und Vielen vor ihm nahe, beseelt vom Streben, alles Inconveniente von Gott wegzubringen, und fortgerissen vom Flusse der Anschauungsweise seines Zeitalters, das göttliche Wesen als ein schlechthin für sich seiendes, von der Welt abgetrenntes zu betrachten, dessen absolute Vollkommenheit so sehr Alles, was man von ihm prädicirte, als Unwahres hinter sich lasse, daß man ihm billig, um den Glanz jenes Wesens nicht zu trüben, nur das Prädicat des absoluten Seins beizulegen wagte.

---

[1]) cfr. P. E. VII. 14. (das ganze Kapitel.)

[2]) cfr. Dähne, geschichtl. Darstellung der alex. Religionsphilosophie. Halle 1834. I. S. 39.

In dieser Beziehung bemerkt Philo: *ὁ ἀσκητὴς, σκεψάμενος, εἴ ἐστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ. λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν* [1]).

Hatte nun so Philo dem Heidenthum die Hand geboten, so lag es in der Macht der Consequenz, sich weiter in jene Denkungsweise hineinziehen zu lassen, was denn auch wirklich geschehen ist. War einmal das göttliche Wesen in seiner der Welt zugewandten Seite aller Bestimmungen beraubt und bis auf seine bloße Existenz herab seiner Wesensfülle entkleidet, so hinderte Nichts mehr, seine Wesenheit als ein bloßes existirendes Princip zu betrachten, das bei dem physischen Prozesse der Weltbildung eine unpersönliche Thätigkeit entwickelte und nur als ein Faktor in der Weltschöpfung angesehen wurde. Ein hiefür sprechendes Zeugniß findet sich in seinem Buche über die Weltschöpfung [2]): *Μωϋσῆς δὲ, καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα.... ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν. καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον τόν δε τὸν κόσμον.* Hier verhält sich also dualistisch das göttliche Wesen als das thätige Princip gegenüber einem andern, das sich als das leidende erweist, vielleicht durch die stoische Lehre veranlaßt: *δοκεῖ αὐτοῖς* (den Stoikern) *ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα* [3]). Aehnlich verhalten im Timäus

[1]) I. Somn. Mangey. I., 655 (Mitte). Pfeiffer V. 104. cfr. Mg. I. 582. Pf. IV. 332. u. A.

[2]) Opif. Mundi Mg. I, 2. (gen Oben).

[3]) Diogenes Laërtius VII. 134. Ritner, Gesch. der Philos. I, 120.

Lokrus jene zwei weltbegründenden Principien sich wie Vater und Mutter. Zwar ist dort der εἶδος das männliche und thätige, aber mit gutem Rechte konnte Philo den νοῦς an dessen Stelle setzen. Jenes zweite weibliche, leidende Princip ist auch bei Philo die Materie, die er übereinstimmend mit Timäus und andern griechischen Philosophen μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καλὸν, δυναμένη πάντα γενέσθαι, ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας ἀσυμφωνίας μεστὴ nannte [1]).

Hier stehen also, wie beim Lokrer, zwei gleichberechtigte, aber wesensverschiedene Principien einander gegenüber, durch deren Zusammenwirken die Welt gegründet wurde. Dieser durchaus heidnischen Ansicht gegenüber hatte Philo auch eine andere Anschauungsweise. Beachtete nämlich Philo von jenem τὸ ὂν [2]) die zweite mehr von der Welt abgewandte Seite, nämlich wornach ihm wegen seiner absoluten Vollkommenheit schlechthin kein Prädikat gegeben werden kann, als das des Seins, so wurde ein solcher Gegensatz zwischen jenem τὸ ὂν und der Materie statuirt, daß das Eine nicht zum Andern kommen konnte, kurz eine absolute Kluft zwischen beide gesetzt wurde. — Jenes τὸ ὂν konnte nicht mehr das unmittelbar δραστήριον αἴτιον sein und auch die Materie nicht mehr gleichberechtigt neben jenem göttlichen Principe stehen, sondern ein trennender und ausschließender Gegensatz hatte sich zwischen beide gestellt.

Konnte nun so das absolute Wesen zur endlichen Materie nicht hinunter, und umgekehrt jenes nicht hinaufsteigen, so mußte Philo schon aus philosophischen, ja noch mehr aus jüdisch-religiösen Gründen auf ein Mittel denken, um diesen Gegensatz aufzuheben. Von Seite der Philosophie wurde bei jener nothwendigen Voraussetzung, daß Gott nicht das δραστήριον αἴτιον bei der Weltschöpfung sein konnte, ein anderes weltschöpferisches Princip postulirt; auf der andern Seite mußte der jüdischen Religion, die die Anerkennung der Objektivität der göttlichen Offenbarungen forderte, Genüge geleistet werden. In Be-

---

[1]) de op. M. Mg. I, 5. (oben).

[2]) cfr. I. leg. Alleg. S. 53. I. Mg. quod D. s. imm. Mg. II. 281.

ziehung darauf, daß die Juden einerseits ihren hohen Gottesbegriff beibehalten und dem geoffenbarten Glauben Genüge leisten wollten, bemerkt nun Dähne: „um die Antinomie zu beseitigen, mußte die menschliche Natur in den Bereich der göttlichen hinaufgeschraubt werden können und der Mensch, wie er in dieser sinnlichen Wirklichkeit vorliegt, mußte sich von einem rein göttlichen Elemente im Menschen nicht nur dem Begriffe, sondern auch der Wirklichkeit nach sondern lassen. In den Momenten einer solchen erstrebten Gleichwesentlichkeit des Göttlichen und Menschlichen, konnte dann auch nach platonischen Grundsätzen einer Correspondenz derselben nichts mehr im Wege stehen" [1]). Mit Recht bemerkt hingegen Baur [2]), daß hier auf der einen Seite eine Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen vorausgesetzt werde, die man auf der andern läugne, aber auch letzterer hat das ursprünglich Fehlerhafte der Dähne'schen Auffassung nicht in seiner Wurzel aufgezeigt. — Dähne nimmt jene Kluft nur zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen an, während sie doch in Wahrheit überhaupt zwischen dem Göttlichen und allem Endlichen besteht. Soll daher eine Aufhebung der Kluft und eine Vermittlung jener Antinomie gründlich bewerkstelligt werden, so muß jenes vermittelnde Prinzip auch einen allgemeinen, die Endlichkeit überhaupt ergreifenden Charakter haben. Die Stelle dieses vermittelnden Princips nehmen nun im philonischen System die göttlichen Kräfte und hauptsächlich der λόγος ein. Es fragt sich nun aber, welches ist der Ursprung und die genetische Entwicklung dieses Logos? oder mit andern Worten: wir müssen nach der wahrscheinlichen Ursache fragen, warum Philo jenes vermittelnde Princip Logos nannte.

War nämlich dem Philo jene Antinomie zwischen dem Göttlichen und Endlichen, die sich ihm durch seinen Heraustritt aus dem jüdischen Bewußtsein in's heidnische erwachsen war, zum Bewußtsein gekommen, so hätte sie ihn, wie ein falsches Resultat,

---

[1]) Gesch. Darstllg. der alex. Religionsphilos. Halle, 1834. I. S. 42.
[2]) Trinitätslehre I. 60. 61.

zur Ueberzeugung bringen können, daß die Voraussetzungen, aus denen sie mit Consequenz folgte, unwahr sein müßten, hätte sich in den heiligen Schriften selbst nicht Etwas gefunden, was jene Antinomie zu lösen im Stande war.

Es war dieß die alttestamentliche σοφία; je mehr diese dem Philo aus den Schwierigkeiten, in die er in Folge seiner Spekulation hineingekommen war, herauszuhelfen im Stande war, desto mehr mußte sie ihm gelegen kommen, und eine desto größere Rolle in seinem System spielen. Daß aber jene deuterokanonische Weisheit jene Vermittlung bewerkstelligen konnte, wird klar sein, wenn man sich daran erinnert, welche Bedeutung und Stellung ihr im Verhältniß zum göttlichen Wesen zugemessen ist. Achtet man auf ihre kosmische Thätigkeit, so konnte sie auch bei Philo Demiurg sein: da sie sich als intellektuales und ethisches Princip erweist, so war sie auch bei Philo die Vermittlerin zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen. Wenn die Weisheit ferner in der jüdischen Geschichte als Vermittlerin der jüdischen Offenbarungen auftritt Sap. Sal. (X — XII. cap.), so war auch bei Philo jener Schwierigkeit begegnet, die ihm daraus entstand, daß er bei seinem Gottesbegriffe die persönlichen Offenbarungen Gottes in und auf der Welt läugnen und als Jude doch anerkennen mußte. Nur in einem Punkte mußte Philo über jene σοφία wesentlich hinausschreiten, und zwar in Folge seines Gottesbegriffs. War nämlich in den deuterokanonischen Schriften jene Weisheit im Allgemeinen als bloße Personifikation immer mit dem göttlichen Wesen zusammengefallen und nie selbstständig geworden; so mußte unter Voraussetzung des philonischen Gottesbegriffes die Diremtion der σοφία vom göttlichen Wesen entschieden vollzogen werden, und dieß ist denn auch wirklich bei Philo geschehen. Aber auch in diesem Punkte hatte Philo bereits einigen Vorgang in den heiligen Büchern, sofern jene σοφία aus ganz andern Gründen, als aus philonischer Anschauungsweise sich bereits in eine Schwebe zwischen Personifikation und Hypostase erhebt. Aus allen diesen Gründen ist auch leicht begreiflich, warum Philo jener σοφία eine so große Wichtigkeit beimaß: er sagt nämlich von ihr:

ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων [1].

Hatte nun Philo dadurch, daß er als Jude die alttestamentliche σοφία als sein Vermittlungsprincip zwischen dem Absoluten τὸ ὄν und dem Endlichen einführte, sich wiederum der jüdischen Weltanschauungsweise genähert, so lag es ihm nahe, auch das göttliche Wesen nicht in jener abstrakten Prädikatslosigkeit zu lassen, sondern vielmehr auch jene Prädikate, die ihm seiner Erhabenheit und absoluten Vollkommenheit unbeschadet gegeben werden konnten, zu geben. Gott nun als den absolut Weisen, als einen Denkenden aufzufassen, konnte er um so weniger Anstand nehmen, als das göttliche Wesen in der heiligen Schrift beim Siraciden εἷς σοφός bekanntlich bezeichnet wurde. Das absolute unbestimmbare Wesen also als τὸ ὄν oder τὸ ἕν hatte ja auch Plato mit νοῦς bezeichnet, und so war Philo nicht nur gerechtfertigt, sondern hatte sogar eine herrliche Uebereinstimmung mit der heidnischen Philosophie erreicht. Wirklich bezeichnete er auch das göttliche Wesen mit νοῦς τῶν ὅλων. Das Verhältniß Gottes zum Endlichen gestaltete sich nun in der Weise, daß Gott allerdings als ein denkendes, selbstbewußtes Wesen bei Philo aufgefaßt wurde, aber der trennende Gegensatz zwischen Gott und dem Endlichen blieb stehen, so daß immerhin ein Mittelwesen nothwendig war. Wie nun Philo in Beziehung auf seine Ansicht von Gott zwischen Juden- und Heidenthum schwankt, so hält er sich in einer Schwebe mit seiner Lehre von der Materie. Dachte er heidnisch, so bedurfte er sie um eine Welt zu bekommen, erstens weil bei der physischen Weltansicht des Heidenthums aus Nichts wieder Nichts werden konnte, zweitens weil er ein Princip haben mußte, woraus er die Unvollkommenheit und das Böse in der Welt zu erklären vermochte. Dachte er jüdisch, so konnte er nicht ein ungeschaffenes neben Gott bestehendes Wesen annehmen. Daher glaubt er bald, die Materie sei geschaffen, bald — nicht. Wo er von einer Materie spricht, so steht sie zumeist, wie bei den heidnischen Philosophen im Wesensunterschied und gegensätzlich gegen das göttliche Wesen. Es ist

[1]) II. leg. Alleg. Mang. I. 82. oben: Pfeiffer I. 228. unten.

das göttliche Wesen:	die Materie dagegen:
ἄφθαρτος	φθαρτὴ
εὐδαίμων	ἀνώμαλον
ζωὴ	νεκρὸν
ἀρετὴ	πλημμελὴς
φύσις ἁπλῆ	ἑτεροιότητος μεστὴ
ἓν	πάντα γενέσθαι δυναμένη
μονὰς	δυὰς [1]),

wo aus der Entgegenstellung der Prädikate die heidnische Ansicht Philo's von der Materie durchschimmert. Stellen, wo er das Geschaffensein der Materie behauptet, sind: de somn. Mang. I, 632. Mitte: ὡς ὁ ἥλιος τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας, οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν u. a. Da er nun beide Ansichten unvermittelt neben einander stehen läßt, so sind wir nicht berechtigt, die Vermittlung an seiner Statt vorzunehmen: daher lassen wir den Begriff der Materie in der Schwebe. Wir müssen jedoch, um auf die σοφία zurückzukommen, zwei Seiten an ihr unterscheiden, die eine ist dem göttlichen Wesen immanent, die andere vertritt die Rolle der Vermittlung zwischen Gott und dem Endlichen.

Nach der ersten Seite ist die σοφία das göttliche Denkvermögen in Uebereinstimmung mit dem A. T., wo sich die σοφία mit dem göttlichen Wesen in Eins und Dasselbe zusammenschließt. Daher wird sie mit einer Quelle verglichen, aus der die göttlichen Gedanken fließen (I. Mg. 213. quod det. p. ins. unten). Sie fällt somit mit dem göttlichen νοῦς zusammen = λογισμός. Sie ist ferner als Objekt betrachtet, die dem göttlichen Wesen dem νοῦς innewohnende Weisheit ἄκρα θεοῦ ἐπιστήμη (Ps. II. 182.) oder der objektive Inhalt seines Wissens. Da nun die göttlichen Gedanken die höchste Weisheit sind, so ist der Inhalt des göttlichen Wissens die göttliche Gedankenwelt. Auf diesem Punkte konnte nun Philo die platonische Ideenlehre aufnehmen, die auch

[1]) Keferstein Lehre v. d. göttl. Mittelwesen. Leipzig, 1846. S. 4.

wirklich in der philonischen Philosophie eine große Rolle spielt. Wie Philo die Nothwendigkeit der Ideenlehre, die er als mosaisches *δόγμα* bezeichnet, nachweist, findet sich de op. M. I. Pf. 14. Mitte und an andern Stellen: Mg. 1, 30.

Aber jene Weisheit ist nicht blos dem göttlichen Wesen immanent, sondern sie tritt auch als eine Vermittlerin zwischen Gott und dem Endlichen auf. Daß aber in letzterer Beziehung die Weisheit bei Philo wirklich als eine solche Vermittlerin angesehen wurde, wird sich aus einigen Stellen ergeben: sie ist Weltschöpferin: *τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν* (sc. *ὁ θεὸς*) *οὐ μόνον ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ τὴν ἐπιστήμην τῶν γεγονότων βεβαιότατα ἱδρυκέναι παρ' ἑαυτῷ* [1]). Wird somit die Weisheit Weltschöpferin genannt, so ist sie es dessenungeachtet nicht aus sich selbst, sondern nur insofern sie vom höchsten Wesen dazu beauftragt ist. Der Plan der Weltschöpfung ist von Gott gegeben, die Welt ist ideal von ihm gesetzt: die Weisheit aber führt jene ideale Schöpfung zur wirklichen fort. Die Weisheit nun als zweites neben dem göttlichen stehendes und zugleich weibliches Wesen konnte demnach in bildlicher Redeweise als Mutter betrachtet werden, die vom absoluten Wesen, dem Vater, befruchtet, jene ideale Welt gleichsam als Same in sich aufnahm und die Welt gebar. Daher sagt denn auch Philo: *πατρὸς δὲ καὶ μητρὸς κοιναὶ μὲν αἱ κλήσεις, διάφοροι δὲ δυνάμεις. Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. Ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα, τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον. Εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον „ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με“* (Prov. 8, 22.). *ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν*

[1]) de Migr. Abr. Pf. III, 428.

ἦλθεν, εἶναι νεώτερα.[1]). Ebenso ist in II. leg. alleg. Pf. 1, 210. Mitte Mang. I, 75. τῶν ὅλων θεὸς der πατὴρ, die σοφία τοῦ θεοῦ μήτηρ τῶν συμπάντων. — Desgleichen q. det. pot. ins. sol. Pf. II, 182. Mitte. Mang. I, 201. unten.

Ist nun so die Weisheit die Mutter der Welt in der Beziehung, daß sie die Idealwelt wie einen Samen in sich aufnimmt, und aus ihm die Welt hervorgehen läßt, so gleicht sie eigentlich zugleich der der Idealwelt immanenten Kraft, vermöge der sie das dem Keime nach gesetzte Weltganze nach allen Seiten hin entfältet, entwickelt und ausscheidet. Nach dieser Beziehung wird sie ausdrücklich aufgeführt: . . . . ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἁγία τέ ἐστιν, οὐδὲν ἐπιφερομένη γήϊνον, καὶ κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται[2]). So ist die Weisheit Idee und die in ihr immanente Kraft. Auch dieß ist die Idee bei Plato (Soph. 247. D.).

Vergleicht man in dieser Beziehung das, was die deuterokanonischen Bücher über die Weisheit lehrten, mit der philonischen Weisheit: so wird man eine deutliche Harmonie zwischen beiderseitigen Lehren entdecken; wie bei Philo, so ist auch in den heiligen Schriften die σοφία die dem göttlichen Geiste immanente Weisheit. Wie bei Philo ist auch jene pseudosalomonische Weisheit das die Idee der Welt zur Wirklichkeit fortführende Princip cfr. πάντα ἐργαζομένη (Sap. 8, 5.), τὰ πάντα διοικοῦσα χρηστῶς (Sap. Sal. 8, 1.); aber bei aufmerksamer Betrachtung wird man in Philo ein Schillern zwischen jüdischer und heidnischer Anschauungsweise entdecken und das nach dem Heidenthum riechende Moment besteht darin, daß der Weltkeim als ein σπέρμα θεῖον, also etwas selbst substanziell Göttliches betrachtet wird, daher denn auch die Welt ein ἀγαπητὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ ist, ganz in Uebereinstimmung mit υἱὸν μονογενῆ des Lokriers.

Die Weisheit ist aber auch intellektuales und ethisches Princip bei Philo. Stellen hierüber sind folgende: λέγομεν οὖν, μηδὲν τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασιν διαφορᾶς φροντίσαντες, τὴν θυγατέρα τοῦ θεοῦ σοφίαν ἄῤῥενά τε καὶ πατέρα

[1]) de ebrietate Pf. III, 182. Mg. I, 361.
[2]) de profug. Pf. IV, 301. Mg. I, 575.

εἶναι, σπείροντα καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις [1]), in welcher Stelle sie als ethisches und intellektuales Princip zugleich betrachtet wird. Ebenso: ἡδ' ἐστὶν (sc. πηγὴ) ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἵτε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται [2]). Ebenso: II. leg. alleg. Pf. I. 228. Pf. II, 216. Mg. I. 213.... de profug. Pf. IV. 282. Mg. I. 566., in welch' letzterer Stelle sie namentlich als das Manna betrachtet wird, was zu beachten ist. Auch so stimmt die Weisheit mit der heiligen Schrift überein.

So sehr nun auch diese biblische σοφία die Stelle des Mittelwesens im philonischen Systeme einnehmen konnte, zumal da er sie in einigen Punkten weiter ausgebildet hatte, so blieb er bei ihr allein nicht stehen, und zwar aus folgenden Gründen:

Bereits hatte Philo erkannt, daß zwar der Name der Weisheit ein weiblicher, der Charakter derselben ihrer Wirksamkeit nach zu urtheilen, ein männlicher sei. Daher bemerkt er auch von der σοφία, die Weisheit werde Vater genannt, διότι ὄνομα θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις [3]). Wegen ihres männlichen Charakters mußten ihr männliche Attribute beigelegt werden; aber gerade dann entstanden Unbequemlichkeiten, sobald man mit dem weiblichen Subjekte männliche Attribute verband; eine solche Unbequemlichkeit hat sich oben gezeigt, wo der σοφία als einem Vater und männlichen Wesen ein σπείρειν und γεννᾶν zugeschrieben wird. Dazu kam noch, daß der weibliche Charakter, wie er seiner Natur nach wirklich schwach, unvollkommen, passiv verhaltend ist, für das Wesen eines göttlichen Mittelwesens nicht paßte, dagegen der männliche Charakter einem thätigen, wirksamen Mittelwesen nur allein entsprach; daher ist denn auch bemerkt: τὸ ἄῤῥεν τοῦ θήλεως καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίῳ δραστικῷ. τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον [4]);

[1]) de profug. Pf. IV. 244. Mg. I. 553.
[2]) de profug. Pf. IV. 310.
[3]) de profug. Pf. IV. 246. (oben.)
[4]) de animal. II. Mg. 241. (Mitte.)

ebenso in der angeführten Stelle: ἀεὶ γὰρ προνομίαν τοῦ ἄῤῥενος ἔχοντος, ἐνδεῖ καὶ ὑστερίζει τὸ θῆλυ [1]). Deßhalb sah er sich gedrungen, nach einem männlichen Namen sich umzusehen, der das Wesen der Weisheit zu bezeichnen passend war. Welches war nun ein solcher Terminus?

Wenn nun Philo einen männlichen für die σοφία zu substituirenden Terminus wählte, so mußte er eine doppelte Anforderung an ihn machen: einmal, daß er mit dem Begriff der σοφία in den wesentlichsten Punkten harmonirte, andrerseits mußte er die gute Eigenschaft haben, daß die größtmögliche Vereinbarung der Anschauungsweisen bezweckt werden könnte. Wählte er nun den Ausdruck Logos, so war der ersten Bedingung, die gestellt wurde, Genüge geleistet.

Bekannt ist, daß beim Timaeus Locrus der Logos die Norm des Guten ist, d. h. die Norm alles Dessen, was auf eine zweckmäßige Weise entsteht. Aber auch die σοφία ist als προφορικὴ die Norm des Guten, unter deren Voraussetzung die Welt als eine schöne und gute, zweckmäßig geordnete geschaffen wurde.

Wie beim Timaeus Locrus die in der Weltseele enthaltenen Zahlenverhältnisse, deren Stufen er angibt, die λόγοι es sind, die die Welt als einen kunstvoll geordneten Wunderbau erkennen lassen, ebenso ist die über die Welt ausgegossene, abgezählte und nach Verhältnissen ausgetheilte Weisheit Grund der herrlichen Schöpfung [2]).

Dazu kommt ferner, daß bei Plato als einer Uebergangsstufe die Zahlenverhältnisse (die λόγοι) ἀριθμοὶ νοητοὶ seinen Ideen gleichgesetzt werden, so daß eigentlich auch λόγοι = ἰδέαι betrachtet werden konnten (cfr. Zeller II. 216.). Ganz deutlich wird bei Aristoteles die Idee mit λόγος und μορφὴ etc. bezeichnet. Wie nun beim Lokrer der λόγος als Inbegriff jener λόγοι anzusehen ist, also ist auch der philonische λόγος = Inbegriff der Ideen; die ἰδέα ἰδεῶν der νόσμος τοητὸς = ἄκρα

---

[1]) de profug. Pf. IV. 246. (oben.)

[2]) cfr. Sirach. 1, 9. αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν καὶ εἶδε καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτὴν καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.

ἐπιστήμη = σοφία. Nach platonischem Sprachgebrauche wurde durch den λόγος die Welt geschaffen, wie oben bemerkt wurde, aber auch jene σοφία hat die Welt geschaffen. So stimmt nun in den meisten Beziehungen der λόγος mit jener σοφία überein; daher konnte Philo keinen Anstand nehmen, von dieser Seite aus seine weibliche σοφία unter dem männlichen λόγος figuriren zu lassen [1]).

Hatte nun Philo den auch im A. T. sich findenden Terminus λόγος als männlichen Ausdruck für die σοφία gewählt, so war er auf eine glänzende Weise mit dem Heiden- und Judenthum in Uebereinstimmung und er konnte somit offenbar über diese Brücke hinüber heidnische Anschauungsweise mit dem Judenthume verbinden.

Betrachtete er den männlichen Ausdruck der σοφία, den λόγος, sowohl seiner Bedeutung nach als auch mit der σοφία als ἄκρα ἐπιστήμη übereinstimmend als die göttliche Vernunft, als die intelligente Kraft, so ist einleuchtend, wie er den Logos als Ort und Umfang der göttlichen Gedanken auffassen konnte, sofern eben nur die Vernunft es ist, in der die Gedanken sind. Der λόγος ist also τόπος τῶν ἰδεῶν. Daher sagt Philo: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ θεῖον λόγον ταῦτα διακοσμήσαντα [2]). Hier ist also der Logos, wie die σοφία, die denkende, intelligible Kraft der Vernunft, welche Ideen denkt.

Wie nun die σοφία als geistige, intelligible Denkkraft mit dem νοῦς zusammenfällt; also trifft auch der λόγος mit dem νοῦς zusammen, insofern er hier die Stelle des λογισμὸς θεοῦ κοσμοποιοῦντος einnimmt. Wie nun ferner nach einer andern Beziehung hin die σοφία als ἄκρα ἐπιστήμη die Idealwelt zum Objekte hat, oder überhaupt der Idealwelt gleichzusetzen ist,

---

[1]) Daher hat man folgendes Schema: ἡ σοφία = κόσμος νοητὸς = ἰδέαι = ἀριθμοὶ νοητοὶ = λόγοι = ὁ λόγος.

[2]) de Mundi opif. Pf. I, p. 12. Mg. I. p. 4.

so ist auch der λόγος, wie schon oben bemerkt, die intelligible Welt selbst; daher denn Philo sagt: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος [1]).

Es ist nun λόγος einerseits als λογισμὸς gefaßt, die die Ideen denkende Kraft, andererseits aber selbst das Objekt dieses Denkens, so daß Staudenmaier bemerkt: „Gott, das Subjekt des Gedankens von der Welt, sei auch das Objekt desselben. Subjekt und Objekt also, der göttliche Geist als Grund des Gedankens und der Gegenstand desselben, die Welt, fallen pantheistisch zusammen" [2]).

Dieß ist jedoch zu viel erschlossen; denn man darf die Thätigkeit des göttlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste nicht selbst verwechseln, wie Staudenmaier thut. Wird nämlich die denkende Thätigkeit des göttlichen νοῦς mit λόγος bezeichnet, andererseits aber die innere Gedankenwelt wiederum durch λόγος ausgedrückt, so ist dieß darum klar, weil das Denken als geistiges Sprechen (λόγος) ebenso als Thätigkeit, als auch als Inhalt oder Erzeugniß des göttlichen Denkvermögens betrachtet werden kann, weßhalb keineswegs Subjekt und Objekt des göttlichen Gedankens bei Philo zusammenfallen [3]).

In dem Bestreben Philo's, mit der griechischen Philosophie im Einklang zu stehen, lag es nun, den λόγος als Inbegriff der Ideen zu fassen und er that dieß auch mit Rücksicht auf Plato; da nun die Ideen selbst in ihrer Einheit als eine geistige Welt aufgefaßt wurden, so kam auch Philo dazu, den λόγος als κόσμος νοητὸς zu bestimmen.

Ist nun einmal der λόγος als κόσμος νοητὸς aufgefaßt, so liegt klar zu Tage, wie λόγος im Verhältniß zur Welt das παράδειγμα und Archetyp der Welt würde. Die biblische Weisheit steht bei der Schöpfung der Welt dem Schöpfer zur Seite

---

[1]) de Mundi Pf. 12, 14. Mg. p. 4. 5.

[2]) S. 414. die Lehre von der Idee.

[3]) Des Verfassers Schrift „philonische Studien," Tübingen, zu Guttenberg, 1848. S. 34.

als die Bedingung, unter deren Voraussetzung die Welt weise geschaffen wurde. Hier war wieder die Thüre, durch die er die populär-platonische Anschauungsweise von der Ideenwelt als παράδειγμα in die jüdische Denkweise eingehen ließ: sein λόγος — als κόσμος νοητὸς — wurde sofort zu diesem παράδειγμα. Daher sagt er ganz platonisirend: βουληθεὶς (sc. ὁ θεὸς) τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, πρόεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά [1]).

Hieran schließt sich sogleich die philonische Lehre vom λόγος als σφραγὶς τοῦ κόσμου.

Bekanntlich ist es Lehre der alttestamentlichen σοφία, daß Gott dieselbe über alle seine Werke ausgeschüttet habe. Ist nämlich von Außen betrachtet die Welt ein schönes Kunstwerk, so hat dieß seinen Grund nur darin, daß ihre Form eine von der Weisheit ausgeprägte ist: hier aber war wieder die Brücke gefunden, um die heidnisch-orphische Lehre vom Weltsiegel [2]) in's Judenthum herüberzunehmen. Daher sagt auch Philo: ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται [3]).

Der innere Grund aber, warum die Welt äußerlich als ein Gepräge der Schönheit und Ordnung erscheint, besteht darin, weil der Welt immanent die organisch gegliederte Einheit der göttlichen Gedanken innewohnt, welche durch die ihr eigenthümliche Triebkraft von Innen heraus die Welt wie aus dem Keime zu einem schönen Wunderbau entfaltet und heraustreibt, so daß dem Keime entsprechend die Ordnung der Welt nur als der concrete Ausdruck und die Entfaltung des innern Keimes ist. Diese der Welt innewohnende Kraft ist der λόγος τομεύς. Schon oben ist uns

[1]) de op. M. Pf. I. S. 10.
[2]) „οὕνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφρηγῖδα τυπῶτιν" cfr. Staudenmaier S. 414.
[3]) de profug. Pf. IV. 228.

die eigenthümliche Lehre von der *σοφία* als die *κρίσις τῶν ὅλων* entgegengetreten. Sie auch vom Logos zu behaupten, konnte Philo sich um so weniger scheuen, als er sich hiezu durch die Schilderung der Weisheit in Sap. Sal. 7, 22. namentlich durch das Prädikat *ὀξὺ πνεῦμα*, das ihr gegeben wird, veranlaßt finden konnte, zumal da, wie oben bemerkt, auch die platonische Idee als eine solche treibende Kraft betrachtet wird. Die nähere Ausführung der *σοφία* als *κρίσις τῶν πάντων* im *λόγος τομεὺς*, einer Lehre, die ihn in Uebereinstimmung mit der herakleitischen Vorstellung vom Eins, das zugleich auch das Viele ist, brachte [1]), gab Philo quis rerum div. haer. I. Mg. 491. Pf. IV. 58. 60. 94. u. a. Verfolgt nun der Logos *τομεὺς* eine centrifugale Richtung, nämlich jene, wornach sich Alles aus dem Keime entfaltet, und sich hinaustreibt, so ist nothwendig, daß ein die gesammte Welt umschlingendes Band sich jener Richtung entgegensetzt, damit jene Entfaltung und Ausscheidung sich nicht im Maaßlosen verliere. Der Logos ist aber selbst dieses Band; denn *ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι* [2]). Ist aber der Logos selbst die Grenze dieser Ausscheidung und Entfaltung und zugleich diese entfaltende Kraft selbst, so ist die Nothwendigkeit und die Gesetzmäßigkeit der Charakter des Logos; daher ist denn auch der *λόγος* das Gesetz der Welt: *νόμος δὲ ἀΐδιος θεοῦ τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων. δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ* [3]). Deßhalb ist er auch der Logos der *ὀρθὸς λόγος τῆς φύσεως* und das die Harmonie der Welt begründende Gesetz [4]). Mit dieser Stelle ist aber der Logos nichts

---

[1]) cfr. Staudenmaier S. 423.
[2]) de profug. Pf. IV. 272. (Mitte).
[3]) de plantat. Pf. III. 90. Mg. I. 331.
[4]) cfr. Mg. II. 142.

Anderes als die Weltseele, welche sich als die belebende und erhaltende und als Gesetz der Welt sich erweisende Kraft verhält [1]).

So hat sich die kosmische Thätigkeit des *λόγος* auf die Spitze getrieben. Ausgehend von der kosmischen Thätigkeit der alttestamentlichen *σοφία* gelangte er mittelst heidnischer Anschauungsweisen endlich dazu, jene von Gott gedachte Idealwelt in der Welt realisirt zu denken.

Aber wie der Logos sich als kosmisches Princip erweist, so entfaltet er auch in Bezug auf die Menschenwelt eine ethische und intellektuale Thätigkeit. Wie aber der Logos sich nicht absolut aus sich als Schöpfer der Welt bethätigt, sondern nur mittelbar durch den Vater die Welt durch eigenes Einwohnen in der Welt zu einem herrlichen Kunstwerke macht; also ist er auch bei seiner auf die Menschen bezüglichen Thätigkeit nicht absolut aus sich selbst bestimmend, sondern er ist nur der Diener und Spender der geistigen Gaben, die Gott verleiht. In dieser Beziehung sagt Philo: *δίδωσι δὲ (sc. ὁ θεὸς) λόγῳ χρώμενος ὑπερέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο* [2]).

Schon die alttestamentliche *σοφία* steigt vom Throne Gottes herab, um den Menschen Weisheit mitzutheilen. Daher nennt denn auch Philo, wie er seine eigene *σοφία* mit einem Strome vergleicht, den *λόγος* als einen überfließenden Quell der Weisheit, als einen *οἰνοχόος τοῦ οἴνου* und Symposiarchen, um mit Allem auf seine erleuchtende und beseelende Kraft hinzuweisen. Pf. V. 206. So wird denn vom *λόγος* gesagt: *ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναιοι.* Pf. IV. 282. Als solcher wird er namentlich mit dem Mannabrod verglichen, und die Gleichheit desselben mit dem Mannabrod besonders III. Alleg. Pf. I. 342. 44. weitläufig ausgeführt. Wie nun der *λόγος* in Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen *σοφία* als dem erleuchtenden und heiligenden Principe sich als eine Seelenspeise frommer Seelen erweist, sie durchdringt und belebt, ebenso sind sie mit ihm in Verbindung, wie umgekehrt er ihnen ist. In diesen

[1]) cfr. Locr. Tim. 96. a.

[2]) q. Deus sit. imm. Pf. II. 414.

Beziehungen ist er Wohnung der frommen Seelen: wie die *σοφία* ist er *τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἐνδιαίτημα ἄριστον* (Pf. III. 323.); andererseits sind fromme Seelen Wohnung für ihn: *οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ, οἷς δὲ ὁ σῶν ἡδονῶν, ἐφήμερον καὶ κατεψευσμένην ἔχουσιν ἀκαιρίαν* [1]), ganz in Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen *σοφία*, die in die Seelen der Heiligen eindringt, und sie zu Freunden und Propheten Gottes macht.

Als ein den guten Seelen inwohnendes Princip ist er zugleich Lenker und Leiter derselben, so daß er nicht undeutlich als *κυβερνήτης* derselben bezeichnet wird [2]). Als solch ein leitendes Princip kommt er dem Gewissen gleich, das über Gutes verdienten Lohn, über Böses verdienten Tadel ausspricht; daher nennt ihn Philo: *κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πρᾴως ἅτε χρηστὸς ὢν ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα τὸν σωφρονιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι' οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται* [3]). Deutlicher wird der Logos als das Gewissen bezeichnet in Decal. Mg. II. 195., wo von dem *ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος* bemerkt wird, daß er zugleich Ankläger und Richter sei, und als letzterer namentlich belehrend und warnend und ermahnend.

Ist nun so der *λόγος* als die im vernünftigen Geiste innewohnende Gesetzmäßigkeit erfaßt, so ist er wie in der physischen, so auch in der moralischen und intellektualen Welt der *ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος*, wie er denn auch wirklich ausdrücklich so dargestellt ist. Daher ist er *νόμος ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεινὸς ἢ τοῦ δεινὸς θνητοῦ φθαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στύλαις ἄψυχος ἀψύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς* [4]).

Ist daher der Logos sowohl in der physischen als geistigen

---

[1]) De post. Caini Pf. II. 314.
[2]) Migrat. Ab. Pf. III. 440.
[3]) q. det. pot. ins. sol. Mg. I. 219.
[4]) qd. om. prob. lib. Mg. II. 452.

Welt als die ihr immanente Gesetzmäßigkeit und Ordnung und als die der Welt innewohnende, erhaltende und regierende Potenz dargestellt, so ist er auch zugleich die die Welt leitende und anordnende Macht, er ist die Weltregierung und Vorsehung. Als solche ist er der in der Geschichte lenkende Geist, der den verschiedenen Nationen ihre Rolle zutheilt und abnimmt [1]; er ist das Geschick, das viele Menschen Zufall zu nennen belieben. *χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσιν τύχην. εἶτα ἀεὶ ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας, τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντα ἐπινέμει χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλλάττων τὰ παρ' ἑκάστοις* (Pf. II. 462.).

So ist nun der *λόγος* nach dieser Beziehung ganz in der Wirksamkeit innerhalb der Welt aufgegangen: er ist mit Einem Worte die der Welt immanente objektive und subjektive Vernünftigkeit (im modernen Sinne) geworden.

Blicken wir zurück, so ist also der Logos zuerst die dem göttlichen Geiste immanente Gedankenwelt. Zuletzt aber, wie gezeigt, ist er die in der Welt aufgegangene subjektive und objektive Vernünftigkeit; daher dachte er sich die Idealwelt, jenen inneren Logos, zur wirklichen Welt sich verhaltend, wie innere und äußere Vernunft. Daher sagt er auch in dieser Beziehung, indem er Gen. 6, 6. „*ἐνεθυμήθη ὁ θεός, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη*" erklärt, *ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται* [2]), wo die Unterscheidung zwischen innerlicher und äußerlich gewordener Vernunft deutlich zu Tage tritt.

Verhält sich aber die Vernunft auf diese Weise wie eine innerliche und äußerliche, so hinderte Nichts, den Unterschied zwischen beiden sich wie Gedanke zum Wort, als dem concret-gewordenen Gedanken verhalten zu lassen; daher denn auch die Unterscheidung

---

[1]) cfr. qd. D. sit. imm. Pf. II. 462.

[2]) q. D. s. imm. Pf. II. 402. (Mitte.)

zwischen *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, wobei das zu beachten ist, daß in diesem *λόγος* beide lexicalen Bedeutungen (Vernunft und Wort) zusammenfließen.

In dieser Beziehung bemerkt Philo: *διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ πάντι καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. κατὰ μὲν τὸ πᾶν ἅτε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος κόσμος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μὲν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγονὼς ἀπ' ἐκείνου ῥέων* [1]).

Ist nun in dieser Beziehung im Logos mehr das unpersönliche Moment das vorherrschende, so macht sich in einer zweiten Reihe die individuelle, persönliche Seite des Logos geltend.

Der Ausgangspunkt, den Philo nahm, bildet wieder die alttestamentliche *σοφία*. Bekanntlich wird diese als Beisitzerin auf dem Throne Gottes, als eingeweihte in die Gedanken des Vaters — als Rathgeberin — und beim Siraciden als ein Pflegekind, das vor dem Vater spielt und an dem Gott seine Freude hat, dargestellt. Hatte er nun einmal für *σοφία* den männlichen Namen gebraucht, so dachte er nun auch jedenfalls seinen Logos n dem nämlichen Verhältnisse zu Gott, in welchem jene *σοφία* stand. Nun wurde aber die *σοφία* im Sap. Sal. als *μονογενὲς πνεῦμα* vorgestellt, und gerade hier war wieder ein Anknüpfungspunkt an's Heidenthum. Bekanntlich sprachen die heidnischen Philosophen von einem eingebornen Sohne (Timäus und Plato), und so konnte sich Philo veranlaßt finden, in seinem Bestreben, Heidenthum und Judenthum zu vermitteln, jenen *λόγος μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu nennen. Da er aber bereits dadurch, daß er sich die *σοφία* als *μήτηρ*, den *ὁ θεὸς* als *πατὴρ* vorstellte, die Welt als einen *υἱὸς ἀγαπητὸς* zu nennen sich genöthigt sah, so nannte er den Logos, als das Vorbild der Welt, mit ebenso großer Uebereinstimmung mit dem Heidenthume, das die Welt einen Sohn Gottes nannte (Timaeus), den ältern

[1]) de vita Mos. III. Mg. II. 154.

Sohn, die Welt dagegen den jüngern Sohn Gottes. In dieser Beziehung bemerkt Philo: ὁ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. Τὸν γὰρ πρεσβύτερόν τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δὲ ἐκεῖνος [1]). Auch wird der λόγος-πρεσβύτατος, die Welt πρεσβύτερος υἱὸς genannt. Ist nun der Logos der ältere Sohn Gottes und gibt es nur zwei Söhne Gottes, so ist natürlich, daß er ihn auch den erstgebornen nannte. Daher: τοῦτον γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθε πρωτόγονον ὠνόμασεν [2]).

War nun so der Logos als Sohn Gottes bestimmt, so lag es nahe, denselben auch als den zweiten Gott zu betrachten. Bekanntlich hat Timaeus Locrus die Welt einen θεὸς γεννατὸς genannt. So sehr nun auch Philo als Jude dem Heidenthum darin nachgab, daß er die Welt einen Sohn Gottes nannte, so konnte er sich nicht entschließen, auch die Welt einen zweiten Gott zu nennen: aber da ihm doch einmal die Vermittlung des Judenthums mit dem Heidenthum über Alles ging, so nannte er deßhalb seinen λόγος-δεύτερος θεὸς und so war er mit dem Heidenthum in Uebereinstimmung. Denn da ihm der λόγος als κόσμος νοητὸς auch ein κόσμος ist, so hatte er die Lehre vom κόσμος als θεὸς γεννατὸς freilich in einer andern Beziehung zur seinigen gemacht. cfr. Philo [3]): „διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον,“ ἀλλ᾽ οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; παγκάλως καὶ σαφῶς τοῦτὶ κεχρησμῴδηται. θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἠδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος.

Ist nun so der Logos als Sohn Gottes und als Gott selbst aufgefaßt, so beantwortet sich zugleich die Frage, in welchem Verhältniß er zum ersten Gotte stehe. Als Sohn Gottes und selbst Gott verhält er sich zum Vater als Abbild desselben. In dieser Beziehung bemerkt Philo: . . . . . εἰ δὲ μὴ δύναιτο, τὴν

[1]) qd. D. sit imm. Pf. II. 402. Mg. I. 277.
[2]) de lingu. conf. Pf. III. 342.
[3]) Euseb. de quaest. et solut. P. E. VIII, 13.

γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τὸν δὲ τὸν κόσμον.

Wenn nun vom Vater behauptet wird, er sei das Urlicht, ὅ γε θεὸς καὶ νόμων ἐστὶ παράδειγμα ἀρχέτυπον καὶ ἡλίου ἥλιος, νοητὸς αἰσθητοῦ παρέχων ἐκ τῶν ἀοράτων πηγῶν ὁρατὰ φέγγη τῷ βλεπομένῳ[1]) (und an andern Orten), so ist der Logos ebenfalls ein Licht, sofern er sich als Abbild des Vaters verhält. Daher sagt Philo: τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ,. καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστὴρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων [2]), ganz übereinstimmend mit der alttestamentlichen σοφία als einem Abglanz des φωτὸς ἀϊδίου.

Wie der Logos Vorbild der Welt ist, so ist er auch namentlich Vorbild des Menschen, so daß also der Mensch in der zweiten Stufe Abbild Gottes ist [3]).

Als Vorbild des Menschen ist der Logos Ideal des Menschen, und er wird in Folge hievon als das der Menschheit gemeinsame, daher unveränderliche, als die Menschheit repräsentirende Wesen betrachtet. Daher sagt Philo: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς, φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος. ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη [4]). Ebenso: προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον, ἐκ ᾧ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασιν εἶαι ὕστερον τὰ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδὰμ [5]). (Hat Philo nicht offenbar die Ansicht derer im Sinn, die Aristophanes vertritt bei Plato Symp. 189. C. ff.?)

So sehr nun auch Philo die Gottheit des Logos behauptet hatte, um mit dem Heidenthum in Einklang zu kommen, so hielt

[1]) de sacrif. Mg. II. 254. (unten.)
[2]) de M. op. Pf. I. 18.
[3]) cfr. Quis div. rer. haer. Pf. IV. 100. Mg. I. 505.
[4]) I. leg. allg. Pf. I. 138.
[5]) Leg. allg. Pf. I. 192.

er als Jude an der eigentlichen göttlichen Natur des Logos nicht fest, sondern wollte ihn nur uneigentlich Gott genannt wissen. Es fragt sich, bemerkt Philo, ob in der Stelle: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ" von zwei Göttern die Rede sei. Er verneint es und bestimmt sich dahin, wie folgt: ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεός εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους [1]).

Hier ist auch der Uebergangspunkt zu einer dritten Reihe von Prädikaten des Logos, die alle insgesammt den Logos als einen persönlichen voraussetzen. Konnte nämlich das jüdische Bewußtsein des Philo es nicht ertragen, den Logos Gott zu nennen, so kann dieß seinen Grund nur darin haben, daß er auch den Logos wenigstens als eine Hypostase dachte. Denn nur unter der Voraussetzung der Hypostase des Logos hatte Philo zwei Götter, welche Zweiheit von Göttern er als Jude eben nicht ertragen konnte; weßhalb er denn auch den Logos nur catachrestisch als Gott genannt wissen wollte. Daß er aber die Hypostase des Logos persönlich dachte, geht schon daraus hervor, daß der Logos Vorbild des Menschen ist, nachdem der Mensch geschaffen ist: ist nun der Mensch persönlich, so wird gewiß auch Philo unter dem Vorbild des Menschen ein persönliches Wesen gedacht haben.

Ist nun der Logos als ein persönliches, Gott untergeordnetes Wesen gedacht, so lag es nahe, denselben wegen seines Vermittlungsgeschäfts zwischen Gott und der Welt zunächst in die allgemeine Kategorie der Engel zu stellen und dieß hat auch Philo wirklich gethan: z. B. .... οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον, αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν... und so an vielen andern Stellen. Es fragt sich nun, mit welchem Rechte er ein engelartiges Wesen mit dem Namen λόγος belegen konnte.

Diese Frage löst sich leicht; denn auch in der Sap. Sal. X—XII. cap. wird die σοφία so dargestellt, als wie wenn sie ein Engel wäre. Dazu kommt noch, daß sich auch im A. T. Stellen

[1]) de somn. Pf. V. 102.
[2]) de somn. Pf. V. 106. (unten.)

finden, wo dem „göttlichen Worte“ solche Attribute gegeben werden, die es wie einen Engel erscheinen lassen. Z. B. Ps. 147. 15. „ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῇ, ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ. v. 18. ἀποστέλλει τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ τήξει αὐτά. Jes. 55, 11. οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου, οὐ μὴ ἀποστραφῇ, ἕως ἂν τελεσθῇ ὅσα ἂν ἠθέλησε καὶ εὐοδώσω τὰς ὁδούς σου καὶ τὰ ἐντάλματά μου.“ Ebenso Sap. 16, 12. Stellen, welche der Jude Philo um so eher für sich zu deuten und zu seinem Gebrauche zu verwenden sich bestrebte, als er überall, wo es Anknüpfungspunkte sowohl an's Juden- und Heidenthum gab, sie benützte.

Aus solchen Gründen konnte sich nun Philo seinen λόγος als Engel denken, und umgekehrt, wenn er sein Mittelwesen als einen Engel dachte, ihn auch λόγος nennen. Der Logos als Engel nun bewies seine Wirksamkeit in der jüdischen Geschichte, wie die pseudosalomonische Weisheit. Die Stellen, wo er als solcher erscheint, hat Gfrörer gesammelt [1]. Aber als ein Mittelwesen κατ' ἐξοχὴν ist auch der Logos nicht ein gewöhnlicher Engel: er ist Erzengel. Als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, hat er nun die Aufgabe für die Menschen vermittelnd einzustehen. Daher konnte sich Philo diesen Mittler als Hohenpriester und Fürbitter für die Menschen, Tröster und göttlichen Statthalter denken. Als eine Stelle, wo der Logos deutlich sein Mittleramt ausspricht, ist folgende: τῷ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστιν τοῦ θνητοῦ κεραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον· πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων „καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς

[1]) cfr. Philo 289. ff. Man bemerke namentlich de somn. Pf. V. 54, wo der Engel Israel durch die Wüste führt.

ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων“ . . . . [1]).

Als Hoherpriester: κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος [2]).

Als ἱκέτης vergleiche oben und a. a. Stellen.

Als παράκλητος: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονοτάτων ἀγαθῶν [3]).

Als göttlicher Statthalter wird er beschrieben: καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ [4]).

Ist nun so der Logos der Vermittler zwischen Gott und den Menschen, namentlich der für die Menschheit flehende und einstehende Versöhner, so muß ihn Philo mit der messianischen Zeit in nahe Verbindung bringen. In naher Beziehung steht er mit den messianischen Segnungen, ja höchst wahrscheinlich ist er jene himmlische Gestalt [5]), welche die Juden nach dem gelobten Lande führt, nur den Auserkornen sichtbar, von den Heiden aber nicht geschaut [6]). Daß jedoch jener Logos nicht selbst der Messias, d. h. nicht im Fleische wohnen konnte, geht schon, wenn wir das Zeugniß ex silentio nicht anführen wollen, überhaupt aus der alexandrinischen Denkungsweise hervor, die das Fleisch und die Erde als unrein betrachteten. θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι [7]).

Daß der Logos in dieser Mittlerschaft nothwendig persönlich zu denken sei, wird hier um so weniger ausführlich erörtert zu werden brauchen, als nach den neuesten Untersuchungen es gewiß ist, daß nach dieser letztern Seite hin der Logos wirklich persönlich

---

[1]) quis rer. d. h. Pf. IV. 90.
[2]) Somn. Mg. I. 653. (Mitte.)
[3]) III. vit. Mos. Mag II. 155.
[4]) de agric. Pf. III. 26.
[5]) cfr. Mg. II. 436.
[6]) cfr. Gfrörer Philo I. 528. 530.
[7]) quis rer. div. h. I. 511.

gedacht werden muß [1]). Aber schon der ganze Geist der philonischen Spekulation erheischt namentlich da, wo er den Logos als einen in der jüdischen Geschichte wirksamen ausführt, jene Persönlichkeit, und wir wären genöthigt, diese anzunehmen, auch wenn sonst kein anderes historisches Zeugniß da wäre; auch wird noch später hievon die Rede sein.

Nachdem wir nun so den Kreis der philonischen Spekulation durchlaufen, so wird hier auf die Frage, welche Bedeutung sich an den philonischen Logos anschließe, leicht die Antwort gegeben werden können. Gehen wir von der grammatischen Bedeutung des *λόγος* aus, wornach unter ihm Vernunft und Wort verstanden wird, so ist zu bemerken, daß die erstere Bedeutung sich historisch zuerst mit dem Begriff *λόγος* verband, nicht nur allein deßhalb, weil der Logos in jener Bedeutung gefaßt genügende Anknüpfungspunkte an die heidnische Philosophie gewährte, welche entschieden vorherrscht, wo der Logos unpersönlich ist, sondern weil er als Vernunft sich eher an die alttestamentliche *σοφία* anlehnt, in deren Rechte er eingetreten ist. Im allmähligen Verlaufe schlägt er aber vorherrschend in die andere Bedeutung um, in die Bedeutung des Worts. Besteht nämlich das Wesen des Logos darin, daß er als *κόσμος ὁρατὸς* weiter Nichts ist, als der concret gewordene Gedanke Gottes, so daß also die Welt der äußere ausgesprochene Gedanke Gottes ist: so ist der Logos in der Bedeutung des „Wortes" nicht bloßes Analogon, sondern wirklicher eigentlicher Ausdruck des Verhältnisses, das zwischen dem innern Gedanken Gottes von der Welt und der concreten Welt stattfindet. Die Welt ist das concrete gesprochene göttliche Wort nach dem Wesen der philonischen Spekulation. Diese Auffassungsweise des Logos als Wort drückt aber im Sinne Philo's auf das Genaueste das Wesen der Schöpfungsthat aus. Denn stellte er sich die Welt im Verhältniß zum Gedanken Gottes wie das aufgeführte Gebäude zum Bauplane vor: so drängt sich zwischen die Conception des Planes und der Ausführung desselben die Zeit hinein, und führt so zu einer Gott unwürdigen Vorstellung. Ist

[1]) Keferstein a. a. O. S. 88 — 131.

aber die Welt das ausgesprochene Wort im Verhältniß zum Gedanken Gottes, so fallen mit dem Sprechen des Worts innerlicher und äußerlicher Gedanke in Ein Zeitmoment zusammen. Daher sagt er denn: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἴ γε χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον· ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. λόγου γε εὐκινητότερον οὐδὲν καὶ παρὰ τῷ θνητῷ γένει . . : . [1]). Damit nun stimmt er mit dem alttestamentlichen Schöpfungsworte überein. Aber noch besondere Beachtung verdient, daß er entschieden auf das alttestamentliche „Wort" Rücksicht nimmt, wo der Logos als Engel Persönlichkeit zu erhalten anfängt. Daher ist Wort im Ganzen genommen die vorherrschende Bedeutung des Logos [2]) (namentlich als λόγος προφορικός).

Anmerkung. Das Eigenthümliche unserer Auffassung der philonischen Logoslehre besteht darin, daß wir unter dem Logos nichts Anders verstehen, als die alttestamentliche jüdische σοφία, die von Philo mittelst heidnischer Philosophie zu dem ausgebildet wurde, als was sie uns in Philo's Schriften entgegentritt.

Sie ist aus einer Vermittlung der heidnischen und jüdischen Denkweise hervorgegangen, in der die alttestamentliche Logoslehre zu jedem Anlauf, den Philo genommen, den Ausgangspunkt bildet. Die entgegenstehenden Ansichten nun bestehen darin, daß sie entweder unsere Stellung des philonischen Logos zur alttestamentlichen σοφία ganz verkennen, oder wenigstens nur theilweise anerkennen.

In die erstere Reihe gehören alle jene, die die deuterokanonischen Schriften, auf die wir hauptsächliches Gewicht legen, selbst für Produkte der alexandrinischen Gnosis halten. Z. B. Gfrörer, Dähne, sogar Dorner behauptet, das Buch der Weisheit habe, heidnische Weisheit verkostend, das Bedürfniß eines historischen Gottmenschen verflüchtigt (S. 21. A. a.), wo denn natürlich von einer Vermittlung zwischen heidnischer und jüdischer Ansicht keine Rede mehr sein kann, sondern blos von einer weitern Entwicklung der alexandrinischen Gnosis innerhalb ihrer selbst. Da aber nach Welte's gründlichen Untersuchungen die Lehre der deuterokanonischen Schriften eine ächt jüdische ist, so fällt obige Annahme weg.

Von diesem Punkte wird man es einsehen, aus welchem Grunde wir oben bei den materialen Quellen in den Anmerkungen uns über den vorgeblichen Alexandrinismus der deuterokanonischen Schriften einließen, an einem Orte, wo auf den ersten Anblick keine Berechtigung erschien.

---

[1]) de sacrif. Abel Mg. I. 175. (Mitte.) Pf. II. 104. (Mitte.)
[2]) Vergleiche hierüber meine Schrift „Philonische Studien." Tübingen, 1848.

Die Andern läugnen zwar auch den vorgeblichen Alexandrinismus der deuterokanonischen Schriften und sind mit uns in Uebereinstimmung, aber sie läugnen den engen Zusammenhang der *σοφία* mit dem philonischen *λόγος* in der Weise gänzlich, daß sie den philonischen Logos schlechterdings als weitere Ausbildung des alttestamentlichen Schöpfungsworts betrachten, und daher sehr fleißig alle jene Stellen sammeln, wo im A. T. vom *λόγος* die Rede ist. So Staudenmaier, Bonner Zeitschrift für Philosophie rc. 1838. 28. Heft. S. 90 bis 117. Mangey I. Band in seinen Prolegomenen.

Dagegen ist zu bemerken, daß zwischen jenen alttestamentlichen Stellen und dem Logos des Philo ein so großer Unterschied stattfindet, daß gar kein oder wenigstens gar weiter Zusammenhang stattfindet z. B. zwischen dem *λόγος* des Philo als platonischer Idee und dem alttestamentlichen Worte z. B. Ps. 33, 4—6. Sap. 18, 15.... Daher ist auch diese Theorie aufzugeben, wenn es eine andere gibt, die solche Inkonvenienzen vermeidet. Andere erkennen zwar eine enge Beziehung zwischen dem philonischen Logos und der *σοφία* an, aber Einige stellen die *σοφία* so hoch, daß der Bedeutung nach der Logos hinter die *σοφία* zurücktritt, z. B. v. Baur, der den Logos als Ausfluß und Produkt der göttlichen Weisheit, Macht und Güte betrachtet [1]), so daß also der Logos den drei Kräften untergeordnet ist. Da aber Baur weiter auf nichts als auf eine oben schon angeführte Stelle (Mg. I, 82. oben) fußet; wenn ferner im ganzen philonischen System der Logos als erster Vermittler zwischen Gott und Welt, als unmittelbares Abbild des Vaters, als die schlechthinige göttliche Gedankenwelt (in der, weil blos theoretischen Gehalts, keine Macht und Güte mit eingeschlossen ist) genannt wird, so ist das System Baur's, das nebenbei bemerkt sehr kunstreich angelegt ist, als ein unhaltbares zu bezeichnen.

Andere setzen *σοφία* und *λόγος* identisch; wenn man aber fragt, warum Philo die *σοφία* auch *λόγος* nannte, so antworten sie, dem Philo die größte Willkührlichkeit unterschiebend, jener habe die *σοφία* auch Weisheit genannt, weil in der heiligen Schrift das Wort *λόγος* sehr oft vorkomme [2]). Dagegen ist zu bemerken, was schon gegen Staudenmaier bemerkt ist. Wir dagegen fassen die alttestamentliche *σοφία* als Aus- und Uebergangspunkt von der *σοφία* zum *λόγος* nach der einen Seite hin, dann aber die philonische *σοφία* in einzelnen Punkten gleichberechtigt mit dem *λόγος*, so daß also die philonischen Termini *σοφία* und *λόγος* sich als weitere Ausbildung der alttestamentlichen *σοφία* erweisen, was seinen Grund darin hat, daß Philo als Mittelwesen in einigen Beziehungen den *λόγος* besser brauchen kann, in andern dagegen die *σοφία*.

---

[1]) cfr. Trinitätslehre 1841. I. 66.
[2]) Keferstein Philo's Lehre von dem göttlichen Mittelwesen 1846. S. 153. f.

Ferner suchen wir den Grund, warum Philo die σοφία unter dem λόγος figuriren ließ, nicht in der Willkührlichkeit, sondern in historischen Prämissen. Gibt man nun zu: 1) daß Philo die deuterokanonischen Schriften kannte, 2) daß er als Jude die heilige Schrift weil inspirirt für so hoch hielt, daß alle andere menschliche Weisheit als Fragment der göttlichen erschien, 3) daß Philo wegen seines Gottesbegriffs ein Mittelwesen nöthig hatte: so wird man unsere Ansicht von Philos Logoslehre berechtigt finden. Nun sind aber die zwei letzten Sätze überall anerkannt, und für die erstere ist Staudenmaier Bürge [1]).

Verschiedene Formen der philonischen Logoslehre.

Wenn schon bei einem consequenten Systeme philosophischer Spekulation es eine gewöhnliche Erscheinung ist, daß Fraktionen unter den Vertheidigern und Anhängern eines und desselben Systems entstehen, sei es, daß vorher nicht gezogene Consequenzen, oder die individuellen Ansichten und eigene Anschauungen der Anhänger solche hervorrufen; um wie viel mehr muß dieß bei einem Systeme der Fall sein, das innerhalb seiner selbst nie einen Mittelpunkt gefunden, in dem die Radien der verschiedenen Seiten des Systems zusammenlaufen, sondern die Theile desselben sich epicyklisch um verschiedene Grundanschauungen drehen, die in einem unvermittelten Gegensatze zu einander stehen.

Als ein solches System muß das philonische bezeichnet werden und die Rechtfertigung dieser Behauptung werde ich hier nicht erst zu geben haben.

Hieran muß noch eine zweite Bemerkung geknüpft werden. Ist nämlich im Systeme Philo's der Logos, je nachdem er aus einer Entwicklungsreihe herausgenommen ist, bald individuell persönlich, bald nicht; so liegt die Möglichkeit der Verknüpfung verschiedener Attribute, die dem Logos nur in dieser, oder nur in jener Reihe zukommen, sehr nahe, besonders wenn der Urheber des Systems selbst sich solche Vermengungen erlaubt. Um wie viel mehr muß aber dieß geltend gemacht werden, wenn die Lehre

[1]) Bonner Zeitschrift a. a. O. S. 101. Note.

des Philosophen selbst populär wird und so zu sagen durch verschiedene Hände geht?

Nach diesen Bemerkungen können wir folgende Formen der philonischen Lehre unterscheiden:

1) Der Logos ist der Sohn Gottes, er ist individuell persönlich, im Verhältniß zu Gott (ὁ θεός) ist er der zweite (θεός) δεύτερος θεός, θεός ohne Artikel schlechtweg. Er ist Schöpfer der Welt, seiner Natur nach Licht und Leben an sich, und Spender desselben. Seine Wirksamkeit auf Erden äußert er im Allgemeinen und Großen, dann insbesondere bei seinem Volke, zur Zeit des Messias. Aber menschliche Natur anzunehmen und Fleisch zu werden, vermag er nicht.

2) Der Logos ist in Beziehung auf die Welt der Anfang und die erstgeborne Schöpfung, deßhalb der erstgeborne Sohn, die Welt dagegen der zweite Sohn Gottes.

3) Der Logos ist ein Erzengel.

4) Der Logos ist ein Engel.

Für uns ist die erste Form von hauptsächlichem Interesse und wir müssen sie noch etwas genauer beachten.

Vor Allem ist klar, daß mit der Hypostase des λόγος ein vorweltliches göttliches Wesen verstanden ist, das die Welt schuf, nach der Schöpfung aber eine intellektuale und ethische Wirksamkeit äußert. Jenes Wesen erscheint aber nie in Menschengestalt, sondern es bewährt seine Wirksamkeit stets nur überweltlich.

Vergleichen wir nun diese Logoslehre mit der johanneischen:

1) Der johanneische Logos ist präexistent: im Verhältniß zu Gott stehend, und selbst Gott.

Daß dem philonischen Logos Präexistenz zugeschrieben wurde, geht daraus hervor, daß er der älteste Sohn ist im Gegensatz gegen den Jüngern: er ist der erstgeschaffene, wie wir oben zeigten. Als solcher mußte er nun vor der Schöpfung der Welt existirend gedacht werden. Der philonische Logos ist im Verhältnisse zu einem Gotte stehend und in lebensvoller Beziehung mit ihm. Denn ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικὸς ἐν ὄχλῳ . . . . . οὐχὶ φυρόμενος ἀλλ᾽ ἄνω φοιτᾶν εἰλθισμένος

ἀεὶ καὶ Ἑνὶ ὀπαδὸς εἶναι μεμελετηκώς [1]). Der Logos ist Gott und zwar zweiter Gott, oder θεὸς schlechthin, letzteres der Form nach wie bei Johannes, wie oben gezeigt wurde.

2) Durch den Logos ist Alles gemacht. So auch bei Philo im nämlichen Sinne, wie bei Johannes. Daher sagt Philo: τὸν θεῖον λόγον, τὸν πάντα διακοσμήσαντα [2]) oder: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ δι' οὗ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο [3]).

Namentlich verdient auch hierorts die Bedeutung des Logos als τομεὺς τῶν ὅλων nach der Weise hervorgehoben zu werden, daß nach ihr dem λόγος jene Schöpfungsthätigkeit zugewiesen wird, wornach er die der Idee nach gesetzte, oder die im Keime vorhandene Welt entfaltete und das Einzelne aus dem Allgemeinen entwickelte.

3) Der philonische Logos ist auch wie der johanneische das Leben und das Licht. Als ersteres erweist er sich durch seine ganze Stellung, die er gegen die Welt einnimmt: als Idee der Ideen, als τομεὺς τῶν πάντων, als Weltseele .... und namentlich in Beziehung auf das menschliche Leben ist er der Quell aller Bewegung und alles Lebens. Auch in der ethischen Welt ist der Logos das Leben: er begründet es, sofern er als Gewissen den Seelen innewohnt, er ist Wohnung der frommen Seelen und wohnt in frommen Seelen u. s. f..

Bei dem Logos als Licht sind zwei Seiten hervorzuheben; nach der einen, wo er physisch, weil seiner Natur nach selbst ein Licht, die Quelle alles physischen Lichts, der Sonne, der himmlischen Gestirne ist, nach der andern, wornach er sich als durchgängiges intellektuales Princip erweist, als geistiger Lichtspender, von dem wie ein Strom aller Unterricht und alle Weisheit ausfließt. In letzter Beziehung verdient bemerkt zu werden, wie jene ethische und intellektuale Thätigkeit als ihrem Wesen nach in Eine zusammenfließen, gerade wie bei Johannes, wo er als Himmels-

---

[1]) quis rer. div. haer. Mang. I. 506. (oben.)
[2]) de op. M. 4.
[3]) II. Monarch. Mang. 225.

brod, als Manna ausgeführt wird, als ein solches, das den Hunger nach Weisheit und Tugend sättigt.

Die hieher bezüglichen Stellen sind theils oben schon aufgeführt, theils hat sie Gfrörer weitläufig hervorgehoben (S. 200).

Fragen wir nun, ob Philo's Logoslehre die formale Quelle der johanneischen sei, so müssen wir, wenn wir unsern Canon anwenden, dieß entschieden bejahen. Denn unter allen bisher aufgezählten möglichen Terminis, die die formale Quelle des johanneischen Logos sein könnten, stimmt keiner so sehr, ja fast durchgreifend mit dem johanneischen Logos überein, als der philonische, und beachtet man das vom Apostel geschilderte vor- und überweltliche Wesen des Logos und dessen Wirksamkeit, so war jener philonische Logos, der fast die nämlichen Prädikate hat, wie der johanneische, am geeignetsten, die überirdische Wesenheit des Gottessohnes zu bezeichnen, wenn er ihn kannte.

Wenn sich nun unter allen zur Bezeichnung des überweltlichen Wesens des Gottessohnes möglichen Terminis der philonische Logos die meisten Merkmale in sich enthält, welche die vom Apostel herausgestellten Eigenschaften des in seiner Ueberweltlichkeit wirkenden Gottes ausdrücken, so sollte man erwarten dürfen, daß gegen die Behauptung, der philonische Logos sei die formale Quelle des johanneischen, keine ernstliche Einrede gethan würde. Aber es finden sich sogar in der neuesten Zeit solche, die so weit entfernt, diese Behauptung zuzugeben, vielmehr eifrigst bestrebt sind, sie nicht nur allein als theoretisch unrichtig, sondern sogar moralisch gefehlt, als „eine Versündigung am Apostel Johannes" erklären.

Unter den neuesten, welche obige Richtung einschlagen, verdient gewiß vor allen Dorner [1]) genannt zu werden und wir müssen um so eher und weitläufiger auf seine Behauptungen eingehen, als er sich eines hohen gelehrten Ansehens in der theologischen Welt erfreut.

---

[1]) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. Band. Stuttgart, 1845.

Wenn wir sofort zur Kritik seiner Ansichten übergehen, so wollen wir nicht reden von der Vernachläßigung der Unterscheidung zwischen Christologie und Logologie, welche Vernachläßigung ihn nach vornen veranlaßt, theilweise die deuterokanonischen Schriften (S. 21.) als „von heidnischem Geiste tingirte" und „das historische Bedürfniß des Gottmenschen verflüchtigende," „der religiösen Grundlage des festen Glaubens der Väter verlustig gehende" Zeugnisse zu bezeichnen, auch nicht von seiner Vernachläßigung des Unterschieds zwischen materialen und formalen Quellen der Logoslehre, sondern wir gehen sogleich auf das ein, was uns Noth thut, nämlich auf seine Ansichten über Philo's Logologie.

„Die zwei entgegengesetzten (S. 23. ff.), einander stets ebenso suchenden, wie fliehenden Seiten seines Systems, bemerkt er, werden nicht richtig dargestellt, wenn man, um die Einheit desselben zu retten, die eine aus der andern abzuleiten sucht; es läßt sich in Philo keine vollzogene Einigung derselben finden, sondern das ist seine geschichtliche Bedeutung, daß in ihm der althebräische Gottesbegriff durch eine paganische Weltanschauung zersetzt wird."

Wir haben diesen Satz von einer Zweiheit der Grundanschauungsweise und Zusammenhangslosigkeit des philonischen Systems nur deßhalb aufgenommen, um mit ihm Dornern auf jedem Schritt, den er thut, mit eigenen Waffen schlagen zu können.

Dorner kennt einerseits an, daß Philo (nach neuplatonischer Weise) einen rein in seiner absoluten Einfachheit und Zurückgezogenheit verharrenden Gott hatte (S. 24. 27.). Nimmt nun Dorner dieß an, so muß er nothwendig den hypostatischen Charakter des philonischen Logos anerkennen. Flugs eilt aber Dorner, der die Hypostase des Logos nicht leiden kann, mit Stellen herbei, in denen klärlich Gott als ein innerhalb der Welt Wirkender dargestellt werde, „namentlich wo er Grenze und Anfang des Alls sei," und das Weltall erfülle und Nichts leer und ledig von sich lasse (*πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ*). Ja er führt (S. 29.) sogar solche Stellen an, die deutlich Philo's Pantheismus verrathen, z. B. daß mit dem Untergang der Welt auch der *θάνατος τοῦ θεοῦ* erfolgen würde. Nun folgert

Dorner: wenn an diesen Stellen Gott nothwendig mit der Welt in Verbindung sei, habe Philo selbst keinen abstrakten in sich zurückgezogenen Gott, somit sei auch die Hypostase des Logos nicht nothwendig." Hier setzt also Dorner eine im System des Philo vollzogene Einheit voraus, vermöge der Philo nicht an der einen Stelle das Gegentheil von der andern sagen konnte. Daß aber eine solche Einheit des Systems nicht da sei, gesteht Dorner ein, somit ist er zum Erstenmal mit sich im Widerspruch.

> Hiezu fügt er (S. 31.): „Wie dürfte Philo in zahllosen Stellen Gott in der beschriebenen Weise mit der Welt in so unmittelbaren Contakt kommen lassen, nur das παθητικὸν die Materie als ein ihm äußeres für ihn aber empfängliches bezeichnend?"

Daß hieraus Nichts folge, wird sich nach dem oben Bemerkten ergeben.

> „Gegen eine besondere Hypostase des Logos spricht auf's Entschiedenste sein Satz: „„Nichts Göttliches zertheilt sich in der Weise der Abtrennung, sondern es dehnt sich nur aus."" Soweit der Logos also göttlich ist, ist er nur der ausgedehnte, oder sich selbst ausdehnende Gott, also nicht von Gott getrennt, und kann nicht Hypostase sein."

Dieß ist aber vom pantheistischen Standpunkt aus gesagt, woraus dann natürlich Nichts für die andere Seite der philonischen Spekulation folgt, außer Dorner komme zum zweiten Mal mit seinem Canon in Widerspruch.

> „Die Materie, fährt er fort, schafft auch der Logos nicht; sondern bildet sich ihr nur als ein bestimmtes Siegel ein, und auch dieß Thun wird Gott unzählige Mal zugeschrieben, so daß der Logos nur Gott selbst nach einer bestimmten Seite sein kann."

Zuerst müßte Dorner erweisen, daß diese Stelle die Correktive für alle andern Stellen sei, in denen dem λόγος unzweideutig die δημιούργησις zugeschrieben wird. Dieß wird aber Dorner hoffentlich unterlassen wollen. Zudem, wenn „Gott" die Weltschöpfung zugeschrieben worden ist, so konnte ja unter „Gott" auch der λόγος gemeint sein, der auch Gott ist. Um aber keine

Worte zu verlieren, verweisen wir nur darauf, daß jener λόγος als σφραγὶς in Philo's pantheistischer Anschauung ruhe. Daher ist, wie oben, daß Nämliche zu bemerken.

> „Wo zeigt sich auch Philo, bemerkt er weiter, besorgt, etwas für die Einheit Gottes Bedenkliches mit seiner Logoslehre zu setzen? Und doch könnte das nicht fehlen, wenn er den Logos als ein hypostatisches Wesen Gott coordinirte."

Aber wo ist doch Philo jener ängstliche Jude, der es mit dem jüdischen Monotheismus so genau nimmt? Gibt ja doch oben (S. 24) Dorner selbst zu, daß Philo kein ächter Jude mehr ist: warum spricht Dorner aber hier so ungereimt? Wo aber ist einmal der λόγος dem göttlichen Wesen coordinirt? Wird der hypstatische Logos als Engel aufgefaßt, wo ist diese Coordination? Ist er als Hypostase Gott, so ist er ja der δεύτερος θεὸς, ja nur der Gott ἐν καταχρήσει, also buchstäblich und klar nicht coordinirt.

> „Wenn er (S. 32.), um Gott in der Bestimmtheit der Selbstausdehnung, der ἐνέργεια, oder des schöpferischen Denkens der Weltidee zu fixiren, eigene Kategorien und Namen für ihn schafft, so läßt er es nicht an nöthigen Correktiven fehlen, die ihm richtig scheinende monarchianische Betrachtung festzuhalten (vgl. besonders de Leg. Alleg. II, 1. Tom. 1. S. 66. 67.)."

Vergleicht man diese Stelle, so ist Seite 66. bemerkt: „Gott ist das ἕν, die μονάς, er kann nicht zusammengesetzt sein. Denn das Andere, das Gott beigemischt wäre, wäre größer, gleich oder kleiner als Gott. Alle drei Fälle sind unmöglich, somit ist Gott eine φύσις ἁπλῆ. Kein Mensch kann aber eine solche μονὰς sein; das Urbild des Menschen nicht, weil es in Verbindung steht mit dem, was nach ihm gebildet ist, ebensowenig das Nachbild, der Mensch selbst, dem Leidenschaften ꝛc. ... noch zur Seite stehen." Dorner hat nun bereits oben zugegeben, daß jene monarchianische Betrachtung nicht der jüdische Monotheismus ist, denn er ist nach S. 24. durch „die paganische Weltanschauung zersetzt." Diese monarchianische Betrachtung selbst besteht auch

nicht im Pantheismus Philo's. Denn hiefür gibt ja eben Dorner Philo's Correktiven an: nun bleibt nur noch der Fall, wornach jener Monarchianismus im neuplatonischen abstrakten Gottesbegriff besteht, was selbst durch die angeführte Stelle bekräftigt wird, sofern Gott als die schlechthinige μονάς, alles andere Außergöttliche aber als δυάς betrachtet wird. Man beachte wohl, daß wir in der heidnisch-physischen Weltanschauung stehen: wird in dieser Gott als ἕν aufgefaßt im Gegensatz von dem Geschöpflichen als einer δυάς, so ist in Gott selbst als dem ἕν keine Bewegung und wir stehen somit auf eleatischem Boden; jenes ἕν ist somit nicht auch zugleich die δυάς, wie dieß Plato vermittelte, sondern die schlechthin in sich ungetheilte, unbewegliche in sich zurückgezogene Einheit = τὸ ὄν.

Wenn nun dagegen Dorner jene absolute Zurückgezogenheit Gottes und in Folge von ihr die Hypostase des Logos läugnet, oben aber, wie bemerkt, aus den Consequenzen der Dorner'schen Behauptungen gerade das folgt, was er längnet, so widerspricht sich Dorner auf seltsame Weise und für uns ist dieß ein Beweis, daß wir billiger Weise an der Hypostase des Logos nicht zu zweifeln haben. Um aber von dem aus den Dorner'schen Consequenzen gezogenen Widerspruch abzusehen, so verdient bemerkt zu werden, daß es allerdings an derselben Stelle heißt: ὁ θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιοῦργος. Faßt nun dieß Dorner, wie es scheint, als jüdischen Monotheismus auf, warum sagt er dann S. 24., der jüdische Monotheismus sei bei Philo durch paganische Weltanschauung zersetzt? Aber wie oben, so auch hier setzt immer Dorner eine im Systeme Philo's vollzogene Vermittlung seiner Standpunkte voraus, vermittelst welcher Dorner in diesem concreten Falle Philo's Pantheism läugnet, weil sich Stellen finden, wo Philo monotheistisch denke. Also treffen wir auch hier Dorner mit sich im Widerspruch.

„Es ist wahr, bemerkt Dorner, Philo nennt den Logos nicht blos die weltdenkende und weltschöpferische Kraft Gottes, was sein eigenthümlicher Begriff wäre, um damit die Seite Gottes zu bezeichnen, wornach er sich mit der Welt in eine aktive Beziehung setzt, als δραστήριον,

sondern er nennt ihn Sohn, Erstgebornen Gottes, das Band zwischen Gott und der wirklichen Welt, und sofort Mittler, Hoherpriester, Erzengel .... Aber aus dem Namen „Sohn" bei Philo die Hypostase zu folgern, ist schon darum unthunlich, weil er auch die Welt einen Sohn Gottes nennt, was doch nicht eine Persönlichkeit bedeuten kann, wenn ihm gleich die Welt, dieser jüngere Sohn Gottes, wenigstens in der Einheit mit dem Logos, dem ältern Sohn, als beseelt und intelligent erscheint."

Gesetzt, es ließe sich die Hypostase des Logos aus seinem Attribut „Sohn Gottes" nicht folgern, so könnte er ja doch Hypostase sein, wo er Erzengel, Hoherpriester ... wäre und es würde insofern Nichts gegen die Hypostase des Logos folgen. Doch auch hier widerspricht sich Dorner. Er läugnet nämlich die Hypostase des Logos als *υἱὸς θεοῦ*, weil auch die Welt ein *υἱὸς θεοῦ* ist. Ist aber die Welt als *υἱὸς θεοῦ* etwas für sich Bestehendes, nicht in die Wesenheit Gottes Zusammenfallendes, so kann doch gewiß ebenso gut auch der Logos ein für sich bestehendes, außergöttliches Wesen, also jedenfalls eine Hypostase, wenn auch nicht eine Persönlichkeit sein; daß nämlich zwischen Hypostase und Persönlichkeit zu unterscheiden sei, sollte Dorner nicht übersehen haben. Nun ist aber, wie Dorner zugibt, die Welt „wenigstens in der Einheit mit dem Logos beseelt und intelligent," woraus nun natürlich folgt, daß der Logos wenigstens eine intelligente, beseelte Hypostase sein kann. Obiger Schluß gewinnt aber an Wahrscheinlichkeit, wenn sich nachweisen läßt, daß die Welt aus ganz andern Gründen, als weil der Logos „mit ihr in Einheit steht," belebt und intelligent ist. In einem Beweise führt Philo auch als Argument der Physiologen an: *ἔπειτα δ᾽ ὅτι φυσιολογεῖται ὁ κόσμος καὶ φύσις λογικὴ οὐ μόνον ἔμψυχος ὤν, ἀλλὰ καὶ νοερὸς ...., καὶ φρόνιμος* [1]. *τὸν γὰρ τελειότατον ὁρατὸν περίβολον καὶ τοὺς ἐν μέρει περιέχοντα κληρούχους πῶς οὐκ ἄξιον ὑπολαμβάνειν ἀεὶ τέλειον κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀμέτοχον κηρῶν, αἷς τὸ*

---

[1]) De mundi incorrupt. Mang. II. 506 (oben).

γεννητὸν καὶ φθαρτὸν πᾶν συνέζευκται [1]). Zudem wurde zu allen Zeiten wenigstens die animalische Belebtheit von der Welt behauptet. Um von den alten Philosophen zu schweigen, bei denen die Annahme der Belebtheit der Welt eine ausgemachte Thatsache ist, z. B. Pythagoras, Thales, Empedokles, Heraklit u. m. und namentlich Plato, verweisen wir nur auf Kepplers „harmonices mundi“ lib. V.: „sieben Briefe des Mannes im Monde an mich“ 1808; Wagener, „das Leben des Erdballs und aller Welten,“ und andere, und neuestens „neues Planetenbuch“ von Ernst, 1847.

Ist nun zu allen Zeiten die Belebtheit der Welt behauptet worden, und namentlich von den vorphilonischen Philosophen, warum sollte es nun „unthunlich“ sein, die belebte und auch intelligente Hypostase des Logos als des υἱὸς πρεσβύτατος zu folgern, wenn die Welt als υἱὸς νεώτερος belebt und intelligent ist?

> „Ist (S. 33), was doch anzunehmen sein wird, sein θεῖος λόγος immer einer und derselbe, nur nach verschiedenen Beziehungen gedacht: so mußte auch mit allen seinen Bedeutungen seine besondere Persönlichkeit vereinbar sein; wo nicht, so wird man daran denken dürfen, die genannten persönlich lautenden Ausdrücke darauf anzusehen, ob sie sich nicht als Personifikationen verstehen lassen.“

Nirgends zeigt sich Dorner so unaufmerksam, wie hier gerade. Sein im Hintergrund liegender Schluß der obigen Behauptungen ist folgender: „Weil an gewissen Stellen der Logos nicht Hypostase ist, so kann er auch an anderen nicht hypostatisch sein.“ Ist aber dieser Schluß schon nach der formalen Logik ein verpönter, wie vielmehr muß man ihn abweisen, wenn nach Dorners eigenem Geständniß (S. 23) das System Philo's zwei fliehende, unmöglich zu vereinigende Seiten hat? Demgemäß wird wahrscheinlich auch, wie der eine Standpunkt ein total vom andern verschiedener ist, auch der Logos, um den sich die ganze philonische Philosophie bewegt, total verschiedene Stellungen an-

---

[1]) l. c. Mg. II. 496.

nehmen. Wenn nun der Logos in der pantheistischen Anschauung Philo's nicht Hypostase ist, so muß er doch wahrscheinlich (dieß sollte man nicht mehr sagen dürfen) als solche vorausgesetzt werden, wo Philo's jüdischer, durch heidnische Einflüsse verderbter Gottesbegriff einen abstrakten, für sich abgeschlossenen Gott postulirt, der allen Verkehr mit der Welt unmöglich machte. Daß aber Philo einen solchen abstrakten Gottesbegriff hatte, wird, da es Dorner selbst annimmt (S. 24) nicht bewiesen zu werden brauchen. Wäre nun in dieser Beziehung der Logos Nichts als Personifikation, so wäre doch wohl dieselbe gewiß nur Personifikation einer Kraft und Wirkung beider Eigenschaften Gottes. Aber eine Kraft, Wirkung, Eigenschaft Gottes kann ja nur angenommen werden, wo jener abstrakte Begriff aufgehoben ist, was ja eine contradictio in adjecto ist.

Aber um es kurz zu sagen, es zieht sich durch diese ganze Dorner'sche Argumentation wieder der schon oben gerügte Fehler hindurch, wornach er im philonischen System eine vollzogene Vermittlung der Standpunkte Philo's voraussetzt, so daß er von der einen auf die andere zu schließen sich berechtigt hält. — Dorner fährt fort:

> „Der Logos bei Philo ist nun erstens ein göttliches Vermögen, sei es des Denkens oder Schaffens oder beides zusammen. Wer wird nun aber läugnen wollen, daß Philo Gott selbst nicht ohne Weisheit denkt, und doch müßte er das, wenn er selbst das Vermögen des Denkens und der That in ein anderes Wesen als Gott, in die besondere Hypostase des Logos verlegte!"

Das Ziel Dorners besteht darin, Gründe vorzubringen, um die Hypostase des Logos läugnen zu können. Hiezu wendet er folgendes Mittel an: Er hebt solche Attribute des Logos, die dessen Immanenz im göttlichen Wesen deutlich ausdrücken, und auch solche, die aus Philo's pantheistischem Boden entsprossen sind, hervor, und sucht dadurch, daß sie in hypostatischer Fassung zum Absurden führen, den Charakter des Logos überhaupt, auch wenn er aus dem von dem pantheistischen Boden Philo's ganz fremden Gebiete des abstrakten neuplatonischen Bodens besondere

Wesenheit und Bedeutung erhält, als einen nicht hypostatischen nachzuweisen.

Man weiß nun nicht, um der Wahrheit Zeugniß zu geben, ob ein solches Verfahren Zeichen einer seltenen Kurzsichtigkeit oder einer ein- für allemal festgesetzten Tendenz, die Hypostase des Logos, sei es auch mit welchen Gründen es geschehen möge, zu läugnen. Das Erstere kann nicht sein, denn Dorner spricht von der Unvermitteltheit der Standpunkte innerhalb des philonischen Systems, über das Zweite werden wir später sprechen. Der zu Grund liegende Schluß ist immer: an einigen Stellen ist Philo's Logos unhypostatisch, somit ist er's auch an allen andern; doch wir könnten ja auch den umgekehrten Weg einschlagen: an einzelnen Stellen erscheint der Logos, wenn man ohne Vorurtheil hinzutritt, zu deutlich als hypostatisch, wie er an andern nicht hypostatisch ist. Wenn nun Jemand von der Hypostase des Logos überzeugt, dieselbe auch an jenen Stellen, wo deutlich derselbe als dem göttlichen Wesen immanent erscheint, nachweisen wollte, und also wirklich auf ein hypostatisches Denkvermögen in Gott käme, gerechten Tadel verdiente; also muß auch Dorners Verfahren gerügt werden, der den umgekehrten Weg einschlägt. Würde er mir nun entgegenhalten, die unhypostatische Bedeutung des Logos sei auch die Norm für alle andere, so müßte ich ihn wieder an seinen Widerspruch mit seinen eigenen Behauptungen erinnern.

2) „Aber die zweite Hauptbedeutung des philonischen Logos ist die Aktivität selbst. Der Logos ist nicht nur Denkkraft und Schöpferkraft, sondern auch der Denkendschaffende. Auch so gedeiht er zu keiner von Gott verschiedenen Hypostase, sondern nur zu einer zwischen Selbstständigkeit und Eigenschaftlichkeit schwankenden Stellung, die sich mit der Lehre von göttlichen Potenzen wohl verträgt."

Hier sieht sich Dorner, der die Hypostase des Logos wegdemonstriren will, schon in Verlegenheit gesetzt, denn er gibt zu, daß der Logos zwischen Selbstständigkeit und Eigenschaftlichkeit schwanke. Verträgt sich nun schon das Schwanken zwischen Hypostase und Nichthypostase des Logos mit dem philonischen

modalen Pantheismus, um wieviel eher muß dieß der Fall sein bei der andern oft genannten Seite der philonischen Spekulation?

3) „Der Logos (S. 36) ist ferner auch der „Gedanke oder das Gedachte, d. h. die Idealwelt selbst," und als solche ist sie ebenfalls im Geiste Gottes vorhanden, daher nicht Hypostase."

Hierauf verdient das Nämliche wie oben bemerkt zu werden.

4) „Was aber endlich die wirkliche sinnliche Welt betrifft, so ist allerdings auch hier der Logos oft genannt als das aktive göttliche Princip. Er geht hervor, wird gezeugt von Gott für den Zweck, daß diese Welt werde. Hier ist der Punkt, wo man allein an eine besondere Persönlichkeit des Logos denken könnte. Das folge jedoch aus den Worten nicht, weil auch die Welt, der gezeugte jüngere Sohn Gottes, nicht persönlich sei. Hat Philo einen wirklichen Schöpfungsakt, den er nicht Gott, sondern dem Logos zuschreibt, dann kann von einer göttlichen Hypostase an diesem Punkte die Rede sein."

Schon oben ist bemerkt, daß von der Welt als dem Gottessohne aus der Logos zum Wenigsten so viel sein könne, als die Welt selbst, Hypostase, und daß ein Unterschied zwischen Letzterer und Persönlichkeit stattfindet, den Dorner nicht beachtet. Gibt ferner Dorner zu, daß, wenn Gott den Logos für ihn schaffen lasse, der Logos eine Hypostase ist, so hat er schon zugegeben, was er bestreiten will, nämlich die Hypostase des Logos, sofern sich Stellen, z. B. *λόγος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, δὶ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο* [1]) finden, wo dem Logos die Weltschöpfung zugeschrieben wird. Wenn Dorner nur von der pantheistischen, platonischen Seite aus das philonische System beachtet (S. 38 u. 39) und von dieser auf die ganze philonische Spekulation schließt, so ist dieß ein unverzeihlicher Fehler, wenn, wie es Dorner selbst zugibt, zwei unvermittelte, sich widersprechende Seiten in Philo's Theosophie sich finden. Hat nun Dorner einmal die Hypostase des Logos in dem Falle, wo er für Gott bei der Weltschöpfung wirkt, anerkannt, so muß er consequenter Weise

---

[1]) de monarch. II. 225.

sie auch überall dort anerkennen, wo sich bei Philo Gott in seine Abstraktheit und Wirkungslosigkeit zurückzieht.

„Nimmt (S. 40) man nun zu dem Bisherigen, wornach der Logos mit der Welt identisch und schon darum nicht persönlich, theils mit Gott identisch und nur in ihm persönlich ist, nicht aber eine Persönlichkeit für sich, den Monotheismus Philo's, der eine Zweiheit von göttlichen Persönlichkeiten so entschieden ausschließt, auch jedem Andern außer Gott weltschöpferische Kraft abspricht, so wird die Annahme, daß ihm der Logos Hypostase sei, mehr als erschüttert."

So wäre es freilich, wenn Dorner's Behauptungen wahr wären. Wir geben zu, daß der Logos auf Philo's Pantheismus nicht Hypostase ist, was folgt nun für die andere Seite philonischer Spekulation? Dorner beruft sich auf Philo's Monotheismus. Aber zugestandener Maßen ist ja dieser durch heidnische Weltanschauung verderbt. Zudem ist, wenn auch der *λόγος θεὸς* genannt wird, dieser nicht dem *ὁ θεὸς* coordinirt, sondern er ist *δεύτερος θεὸς*, *θεὸς ἐν καταχρήσει*, *θεὸς* schlechthin.

S. 40 beginnt nun Dorner mit der Umdeutung der hypostatisch und persönlich lautenden Bezeichnungen des Logos. Dorner ist nämlich überzeugt, daß der Logos nichts anders ist, als Gott in seiner Wirksamkeit (S. 44); Gott ist nun auf die Welt sich beziehend *λόγος προφορικὸς*, auf sich selbst und seine Gedankenwelt *λόγος ἐνδιάθετος*. Wie seltsam nun solche Umdeutungen sind, genügen folgende Beispiele: Der Logos wird von Philo *ὕπαρχος*, Statthalter, Abgesandter genannt, weil „die auf's Sinnliche sich beziehende Thätigkeit Gottes," d. h. Gott selbst in Beziehung zur Welt „nicht ebenbürtig ist der idealen weltdenkenden Thätigkeit, in der Gott mit sich selbst identisch, bei sich heimisch bleibt," d. h. also Gott ist in Beziehung zur Welt der Abgesandte und Stellvertreter von sich selbst!! — „Der Logos ist Hoherpriester, weil er auf der Grenze steht zwischen Gott und dem Gewordenen; er ist nämlich Hüter der Endlichkeit, die Grenze gegen den Pantheismus, insofern als durch die Kategorie des Logos ausgesprochen ist, daß die Welt nie kann Gott nach seinem

Ansichsein werden, womit freilich nicht ausgeschlossen wäre, daß sie Gott, nach seiner Lebendigkeit oder Thätigkeit betrachtet, sei. Dieß will Philo nicht vollständig, sofern ja zur Welt in ihrer Wirklichkeit die Materie mitgehört, die an sich ein Ungöttliches ist. So schirmt ihn vor Pantheismus im letzten Sinn nicht sein Gottesbegriff, sondern nur die Materie." Beim Begriffe des Hohenpriesters als Vermittler ist ein trennender Unterschied zwischen Gott und Welt gesetzt. Beim Begriffe des Logos verschwindet zugegebener Maßen dieser Unterschied, weil man die Welt als den lebendigen Gott auffassen kann; also ist nicht der λόγος Hoherpriester, sondern vielmehr die Materie, welche zwischen der Welt und Gott in der Mitte steht. Man sieht, wie diese Umdeutungen theilweise Zeichen von gewaltsamer Operation sind, andererseits aber auf Ungereimtheiten führen.

> Nachdem er nun diese Arbeit verrichtet, so kommt er zum folgenden Resultat, in dem er die ganze philonische Lehre zusammenfaßte (S. 44): „Gott ist unterschieden nach seinem Ansichsein und nach seiner Lebendigkeit. Als an sich Seiender ist er τὸ ὄν, als aktuelles Sein ist er λόγος. Zu diesen beiden Hauptmomenten kommt ein drittes dadurch hinzu, daß er als λόγος 1) untrennbar und zugleich die Welt der göttlichen Gedanken und der sie denkende; 2) der in der Materie, die er zum Medium der Wirklichkeit der Idealwelt macht, diese offenbarende ist. So haben wir das göttliche Leben gleichsam in drei Stadien zu sehen, in denen es fortschreitet oder sich ausdehnt: Gott an sich, die Idealwelt, die wirkliche Welt." „Aber diese zu unterscheiden, bleibt nur Versuch; die Unterschiede sinken, näher betrachtet, wieder in sich zusammen."

Es wird kaum nöthig sein, zu bemerken, daß Dorner aus der pantheistischen Seite Philo's dessen ganzes System construirt, und jener andern wesentlich von ihr verschiedenen Seite, die wir der Kürze wegen den abstrakten Dualismus nennen, keine Rechnung trägt. Vergleicht man nun, was er S. 23 von den zwei fliehenden Seiten des philonischen Systems sagt, daß sie nämlich nicht richtig dargestellt werden, wenn man, um die Einheit des-

selben zu retten; die eine aus der andern abzuleiten sucht, weil sich in Philo selbst keine vollzogene Einigung derselben finde: so treffen Dorner alle jene Prädikate, die man dem zu geben beliebt, der am Ende seiner Beweisführung gerade auf das Gegentheil von dem kommt, was seine These besagt.

Wegen des Mangels an gehöriger Unterscheidung zwischen jenen zwei entgegengesetzten Seiten philonischer Spekulation und wegen der Inkonsequenz, vermittelst der Dorner die pantheistische Seite des philonischen Systems zur Norm der andern macht und demzufolge die Hypostase des Logos läugnet, sind wir befugt, die ganze Dorner'sche Argumentation als eine verfehlte zu bezeichnen und alle jene vorgebrachten Gründe als Nichts beweisend zu erklären. Haben wir nun keinen Grund, die Hypostase des Logos zu läugnen, so wird es dem Geiste der philonischen Spekulation entsprechend sein, den Logos da hypostatisch zu fassen, wo er sich unbefangen als solchen zu erkennen gibt (vergl. oben).

Der tiefe Grund aber, warum Dorner erlaubte und unerlaubte Waffen gegen den Philonismus kehrt, ruht in dem Bestreben, die Ansichten aller jener im Grunde zu vernichten, welche die philonische Philosophie als materiale Quelle des Christenthums betrachten. Gegen solche Gegner sucht nun Dorner einen glänzenden Sieg zu erringen, daß er Alles, was mit dem Christenthum eine Aehnlichkeit hat, so tief als möglich in den Hintergrund zu stellen sich bestrebt. Aus diesem die Wahrheit aufopfernden Bestreben ist es nun auch begreiflich, daß er den Philonism historisch betrachtet nur als ein „gespenstisches Wiederspiel an des Christenthums Wiege" würdigt, das wie „eine unverläßliche zerfließende fata morgana an dem Horizonte erscheint, an welchem das Christenthum aufgehen sollte" (S. 56).

Erscheinen aber die Bestrebungen der heidnischen vorchristlichen Philosophie gegenüber dem Christenthum nicht mehr als ein von infernalen Mächten heraufbeschwornes Zauberwerk, um das Christenthum in seiner Wiege zu zerstören, so wird auch der Philonism, der in dem, wenn auch unglücklich erreichten Streben seine Quelle findet, die von Gott geoffenbarte jüdische Religion als absolute, alles Andere schon in sich enthaltene

Wahrheit aufzuweisen, mit Unrecht als ein solches gespenstisches Wiederspiel bezeichnet, „in welchem das durch den Hellenism tingirte Judenthum sich bis zu dem Versuche emporrang, durch die Kraft des Denkens, das, was die messianische Idee will, zu leisten, eben damit aber auch den Messias zu ersetzen und überflüssig zu machen" (S. 22).

Wir sind nun fertig mit Dornern und wenden uns sofort zu Ebrard's Ansichten, der die Behauptung ebenfalls, daß die formale Quelle des johanneischen Logos in dem Philonism zu suchen sei, in Abrede stellt.

> „Das Wesentliche, bemerkt Ebrard (S. 1053), was den philonischen λόγος προφορικὸς zum λόγος macht, ist nicht platonischen, sondern hebräischen Ursprungs. Gleichwohl soll Johannes seinen λόγος nicht ebenso wie Philo und neben diesem aus der hebräischen Theologie genommen haben, sondern von Philo; die Genealogie soll nicht diese sein:
>
> Hebräische Theologie von der hypostatischen σοφία. — Platon's Ideenwelt und wirkliche Welt.
>
> Johannis System. Philo's System.
>
> sondern diese:
>
> Hebräische Theologie. — Platon.
>
> Philo.
>
> Johannes.
>
> Und dieß zwar aus dem Grunde, weil der Terminus λόγος in der hebräischen Theologie noch nicht vorkam, sondern erst von Philo eingeführt wurde."
>
> „Wir haben gegen diese Annahme wichtige Bedenklichkeiten. Zuvörderst müssen wir Br. Bauer schon volles Recht geben, wenn er (Joh. pg. 5.) auf den wichtigen Unterschied zwischen Philo und Johannes aufmerksam macht, daß bei jenem der λόγος überweltlich bleibt, bei diesem erscheint er mit dem Messias identificirt; und wenn er nun weiter bemerkt, daß zwar Johannes seine Logos-

lehre aus Philo geschöpft und dieselbe nach seinem christlichen Bewußtsein umgebildet haben konnte, daß er aber auf die philonische Lehre alsdann offener oder verdeckter irgend eine polemische Rücksicht nehmen mußte und nicht so unbefangen, wie er es thut, seine Sätze hinstellen konnte."

„Ferner müssen wir den Satz, daß erst Philo den Ausdruck λόγος gebraucht habe, geradezu in Zweifel ziehen," sofern das מֵימְרָא zu Christi Zeit ein völlig geläufiger war und eine Weiterentwicklung der siracidischen Theologie sei."

Was nun die letztere Behauptung betrifft, so ist sie oben sattsam gewürdigt worden, worauf wir hier verweisen. Es hat sich dort ergeben, daß nicht nur gegründete Bedenken gegen die Bekanntschaft des targumistischen Sprachgebrauchs von Seite des Leserkreises des Evangelisten erhoben werden können, sondern daß auch der vorgebliche Fortschritt über die siracidische Weisheit hinaus in der That eine eitle Erdichtung ist, und die Wesenheit des Memra angesehen, sich entfernt nicht als Etwas erweist, was mit Grund als Quelle der johanneischen Logoslehre bezeichnet werden könnte. Doch sehen wir von diesem vorerst ab, und suchen wir auf Ebrard's Argumentation näher einzugehen.

Daß das, was den λόγος προφορικός zum λόγος macht, hebräischen Ursprungs sei, geben wir in der Weise zu, daß die philonische Logoslehre in der alttestamentlichen σοφία ihren Anfang und Fortgang gewonnen habe.

Wenn nun Ebrard's Genealogie eigentlich folgende ist:

hebräische Theologie von der σοφία
|
targumistische Theologie von dem Memra
|
der johanneische Logos,

so ist die unsere:

hebräische Theologie von der σοφία
|
Philo's Logoslehre
|
der johanneische Logos

und wir unterscheiden uns nur dadurch von einander, daß wir als den Uebergangspunkt von der alttestamentlichen σοφία (die Ebrard irrthümlicher Weise als eine schon zur wirklichen Hypostase gewordene betrachtet) zum johanneischen Logos in der philonischen Logologie erblicken, während Ebrard als jenes Vermittlungsglied das targumistische Memra statuirt.

Es wird nun zur Entscheidung der Frage, wer wenigstens die größere Wahrscheinlichkeit (denn absolute Gewißheit ist hier nicht zu erzielen) für sich habe, Alles darauf ankommen, in welchem Verhältnisse jene beiden Mittelglieder zu den vorher- und nachhergehenden Gliedern stehen.

Beachten wir, was Ebrard gegen den philonischen Logos geltend macht, so ist es einmal die Bemerkung: daß, wenn der Evangelist die Logoslehre aus Philo schöpfte, er „alsdann auf die philonische Lehre offener oder verdeckter irgend eine polemische Rücksicht nehmen mußte, und nicht so unbefangen, wie er es thut, seine Sätze hinstellen konnte."

Es ist also die Forderung gemacht, „Johannes mußte gegen die „philonische Lehre" polemische Rücksicht nehmen." Darin kann Doppeltes liegen: einmal, Johannes mußte gegen das, worin der philonische Logos vom johanneischen differirte, polemisiren, oder zweitens, er mußte überhaupt auf die ganze Grundrichtung und Grundanschauung, also überhaupt auf die ganze philonische Spekulation polemische Rücksicht nehmen. Diese Forderung enthält zwar nichts Widersinniges, denn die johanneische Logoslehre differirt in einiger Beziehung von der philonischen, und zweitens sind die Grundanschauungen Philo's von den johanneischen verschieden.

Doch das targumistische Memra ist gewiß auch im Sinne Ebrards [1]) nicht so sehr mit dem johanneischen Logos congruent, daß nicht zwischen beiden eine Differenz stattfände; zweitens sind die viel näher liegenden von den Targumim vertretenen Grund-

---

[1]) „Es entstehe das Bedenken, daß in jener Theologie zu Christi Zeit die מימרא noch keineswegs zur fixen Hypostase geworden war" (S. 1055). Also wenigstens in einem Punkte nach Ebrard's eigenem Geständniß.

anschauungen über den Messias gänzlich von den johanneischen verschieden; denn nach Ebrard's Geständniß (S. 852) bestreben sich diese Chaldäer, alle auf den leidenden Messias bezüglichen Prädikate wegzudemonstriren, kurz sie dachten den Messias schlechthin als einen mächtigen König, und zwar ist diese Erwartung nach Ebrard's eigenen Worten schon in Jonathan ben Usiel „verzerrt." Also hatte jedenfalls Johannes auch Grund, gegen die von den Targumisten repräsentirten Ansichten eine Polemik sich zu erlauben, wenn er von ihnen das Memra entlehnte.

Beide Mittelglieder stehen also in dieser Beziehung wenigstens einander-gleich, also kann Ebrard von da aus Nichts gegen den philonischen Logos geltend machen. Daß aber die targumistische Memra schlechter daran ist, als der philonische Logos, also jedenfalls gegen jene eine stärkere Polemik von Nöthen war (wir sprechen immer nur im Sinne Ebrard's) wird sich aus dem Folgenden ergeben, wenn wir eine Vergleichung zwischen dem targumistischen Memra und dem philonischen Logos anstellen.

Zu dieser Vergleichung leitet uns Ebrard's weitere Bemerkung, nämlich die: „daß bei Philo der λόγος überweltlich bleibe, bei Johannes aber derselbe mit dem Messias identificirt werde." Beachten wir aber die targumistische Theologie, so sind zwei Fälle möglich: entweder finden sich Stellen in den Targumim, wo Memra = Messias ist, oder nicht. Ist das Erstere der Fall, so steht das Memra in entschiedenem Nachtheil gegen den philonischen Logos; denn gerade dieß ist das Bemerkenswerthe bei Johannes, daß der Logos nicht identisch ist mit dem Messias; daher man ja auch mit Recht zwischen Logologie und Christologie unterscheidet; also paßt jedenfalls der philonische Logos besser zum johanneischen, als das Memra. — Doch wir wollen mit Ebrard's ungenauer Ausdrucksweise nicht tändeln; er wollte sagen: Bei Johannes sei die göttliche Persönlichkeit, die Logos genannt werde, die nämliche, welche auch als Messias sich erweise, nur mit dem Unterschiede, daß jene Persönlichkeit, der Gottessohn, in seiner Ueberweltlichkeit λόγος genannt wurde, während er auf der Welt wandelte, als Messias sich erwies.

Ist nun bei Johannes der Logos die überweltliche Seite des

Gottessohnes, so konnte wahrhaft keine bessere Bezeichnung für jene Seite gefunden werden, als der philonische Logos, der ja nach Ebrard zugestanden überweltlich bleibe.

Beachten wir nun den zweiten Fall, nämlich wo Memra mit Messias nicht identisch ist, so ist auch hier der philonische Logos im Vortheil. Denn jenes Memra fängt immer erst da an Wesenheit zu bekommen, d. h. sie wird immer nur dann gefunden, wo die Thätigkeit des Vaters als eine in die Welt eingehende bezeichnet wird. Der johanneische Logos ist aber vor aller auf die Welt sich äußernden Wirksamkeit beim Vater; dagegen ist der philonische Logos gerade wie der johanneische, ein solcher, der vor aller nach Außen gehenden Wirksamkeit des Vaters δεύτερος θεός beim ὁ θεός ist, und so stimmen beide, der philonische und johanneische, gerade in den Hauptbeziehungen zusammen, während das Memra und der johanneische Logos sich hier widersprechen.

Gerade also das, was die Gegner unserer Ansicht uns entgegenhalten, daß nämlich der philonische Logos überweltlich bleibe, muß als Waffe gegen sie gekehrt werden.

Doch es handelt sich um eine nähere Bestimmung von jener Ueberweltlichkeit des philonischen Logos; wenn Ebrard die damit in's Jenseitige gezogene wirkungslos verharrende Wesenheit des Logos bezeichnet wissen wollte, so wäre diese Behauptung alles Verständnisses des philonischen Logos baar, vielmehr wird darunter nur das bezeichnet sein wollen, daß der philonische Logos nicht Fleisch werden konnte. Dieser Mangel, den der philonische Logos auch mit der Memra theilt, ist, wie schon oben bemerkt, kein Grund, um unsere Behauptung vom Verhältnisse des johanneischen Logos zum philonischen anzukämpfen, vielmehr ein Beweis der Uebereinstimmung zwischen dem philonischen und johanneischen Logos, welcher letztere auch, sobald er Fleisch geworden ist, Logos genannt zu werden aufhört, und erst wieder diesen Namen erhält, wenn er nicht mehr im Fleisch wandelt. Die Behauptungen Ebrard's nun, die er gegen unsere Ansicht vorbringt, sinken nun in's Beachtungslose zurück, und wir wenden uns, da wir auch mit Ebrard fertig sind, an

Adalbert Maier (S. 115) den dritten, gegen den wir einige Worte zu sprechen haben. — Nachdem Adalbert Maier den materialen Gehalt der Logoslehre aus den im Evangelium niedergelegten Aussprüchen abgeleitet, wird er durch Gfrörer, der die formale und materiale Quelle der johanneischen Logoslehre im Philonismus sucht, veranlaßt, eine Vergleichung zwischen dem philonischen und johanneischen Logos anzustellen. Da nun aber Maier aus der stattfindenden materialen Differenz sogleich auf die Unzulässigkeit, auch die formale Quelle des johanneischen Logos aus Philo abzuleiten, schließt, so erschließt er zu viel, und sein Resultat ist schon aus logischen Gründen zu verwerfen. Bemerkenswerth ist nämlich die Inkonsequenz, mit welcher er beim johanneischen Logos im Verhältniß zum targumistischen Memra genau zwischen formaler und materialer Quelle unterscheidet, dagegen im Verhältniß zu Philo das Ganze der johanneischen Logoslehre gegen den philonischen Logos abwiegt, und bei der stattfindenden Differenz zwischen beiden urplötzlich den Philonismus nach materialer und formaler Seite hin als Quelle des johanneischen beanstandet.

Zwar könnte man Maier's Argumentation als völlig berechtigte betrachten; denn wenn material betrachtet der philonische Logos trotz der Gleichheit der Form doch durchaus Nichts in sich hat, was material mit dem johanneischen zusammenstimmt, so kann er unserm Canon zufolge auch nicht formale Quelle des johanneischen sein. Daher sind wir genöthigt, nachzusehen, was Maier am philonischen Logos auszusetzen hat.

> „Die Differenzen bestehen nämlich, bemerkt Maier (S. 117), nicht etwa in einem höhern und niedern Grade der Ausbildung der Vorstellungen, sondern sind wahrhafte Widersprüche.
>
> Es ist nämlich 1) der Logos des Johannes eine Person, der Logos bei Philo ist nach seiner Grundvorstellung unpersönlich."

Hier verfällt Maier in denselben Fehler, den wir bei Dorner zu rügen die Gelegenheit hatten.

Es anerkennt nämlich Maier, daß das philonische System,

weil zusammenhangslos, inconsequent sei. Er findet ferner Stellen, in denen der Logos unpersönlich ist; andererseits bemerkt er von andern: „es ist wahr, daß diese Stellen für sich angesehen, dem Logos persönliches Dasein und Wirksamkeit zuschreiben und daß es schwer wird, hier eine unpersönliche göttliche Kraft unter dem Logos zu verstehen.“ (S. 118.)

Wenn nun dessenungeachtet trotz des innern Widerspruchs des philonischen Systems Maier die unpersönliche Seite hervorhebt und sie als Grundvorstellung ausgibt, und damit zugleich eine Einheit des Systems voraussetzt, die er selbst läugnet, so ist dieß selbst eine Inconsequenz, und es bleibt somit die Persönlichkeit des Logos unwiderleglich stehen.

2) „Ist der Logos auch eine Persönlichkeit, so ist sie doch nicht Gott, wie der Logos des Johannes; es kommt ihm das charakteristische Merkmal der Gottheit, die Absolutheit, nicht zu.“

Nimmt man hiebei auf die materiale Quelle des johanneischen Logos Rücksicht, so ist es im Allgemeinen zuzugeben; nimmt man aber auf die formale Seite Rücksicht und behauptet von hier aus, der johanneische Logos könne aus diesem Grunde nicht den Philo zur formalen Quelle haben, so ist dieß mehr als eine übertriebene und überspannte Anforderung; denn dann wäre an den philonischen Logos die Forderung gestellt, um als Terminus für den johanneischen überweltlichen Gottessohn gelten zu können, daß er und der johanneische sich gegenseitig decken müssen. Der Logos des Philos ist jedenfalls *θεὸς*, wenn auch *δεύτερος θεὸς* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ πρωτόγονος* (*μονογενὴς*) und wenn auch ihm der Begriff der Unterordnung unter Gott anklebt, so ist er jedenfalls nicht ein Geschöpf, wie das Irdische, und das hätte Maier und Staudenmaier [1]), welchem letztern der erstere folgt, wohl beherzigen sollen. Denn er ist *οὔτε ἀγέννετος, ὡς ὁ θεὸς, οὔτε γέννητος, ὡς ἡμεῖς* [2]), er hält sich also in einer Schwebe zwischen Absolutheit und Kreatürlichkeit, und wenn auch

[1]) Vergl. Staudenmaier Idee &c. S. 450.

[2]) cfr. quis rer. div. haer. Pf. IV. 90.

ein solches Schweben ein undenkbarer Gedanke ist, so hat **Staudenmaier** und **Maier** ebensowenig Recht den Logos aus jener Schwebe zur Kreatürlichkeit herabzudrücken, als wir es uns anmaßen, ihn aus jenem Mittlern zur Absolutheit hinaufzuschrauben.

Was Maier unter Nro. 3. bemerkt, daß der philonische Logos nicht ewig sei, weil nicht absolut, hängt als Folgerung aus dem Vorhergehenden mit jenem zusammen und es gilt das Nämliche gesagt zu werden, was Oben.

„Sehen wir 4., fährt (S. 119.) Maier fort, auf das Verhältniß des Logos zur Welt, so ist der Logos des Johannes absolut schöpferisches Princip, das Alles durch seinen eigenen schöpferischen Willen und durch seine eigene schöpferische Macht in's Dasein gerufen hat, von dem auch die materielle Substanz der Welt gesetzt ist. Der Logos des Philo dagegen, der Geschöpf ist, kann aber darum nicht absolut schöpferisches Princip, sondern nur Organ des rein **Werkzeuglichen** sein. Seine Thätigkeit ist auch nicht Weltschöpfung, sondern **Weltbildung**, weil ja Philo eine ewige Materie annimmt."

Wenn Maier und Staudenmaier den Logos nun als Werkzeug der Schöpfung betrachten, so haben sie die Stelle de cherub. Pf. II, 66. im Sinne, die heißt: *πρὸς γαρ τὴν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν· τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δἰ οὗ, τὸ δἰ ὅ. καὶ ἔστι μὲν τὸ ὑφ' οὗ τὸ αἴτιον· τὸ ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη. δἰ οὗ δὲ, ἐργαλεῖον· δἰ ὅ δὲ ἡ αἰτία .... εὑρήσεις αἴτιον μὲν (τοῦ κόσμου) τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ, τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ τὸν λόγον θεοῦ, δἰ οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιούργου.*

Klar schimmert aber hier die populäre platonische Ansicht von der Weltschöpfung durch. Betrachten wir aber die andere Seite philonischer Spekulation, vermöge welcher Gott nicht in die Berührung mit dem Irdischen kommen kann, so stellt sich jedenfalls der Logos höher denn nur ein bloßes Werkzeug der Schöpfung. Denn in letzterm Falle wäre ja Gott das Wirksame, was dem andern Standpunkte Philo's geradezu widerspricht. Es kann ferner Maier's Ansicht nicht sein, daß der christliche Logos

ausschließlich absolut aus sich die Welt geschaffen habe, so daß der Vater gar nicht dabei mitthätig war; denn sonst wäre dieß gegen die christliche Lehre; der Sinn kann nur der sein, daß, weil der Logos sich absolut mit dem Vater eins weiß, auch die Thätigkeit des Sohnes dieselbe ist, wie die des Vaters. Da aber auch nach christlicher Lehre den göttlichen Personen je drei besondere Weltthätigkeiten zugeschrieben werden, dem Vater die Setzung der materiellen Weltsubstanz, dem Sohn die Entfaltung dieses Stoffes u. s. w., so findet sich bei Philo auch hierin Aehnlichkeit, sofern der λόγος ja auch τομεὺς der vom ὁ θεὸς gesetzten Idealwelt ist.

Jedenfalls ist also der philonische Logos nicht durchweg blos als Werkzeug der Schöpfung betrachtet, und es fehlt nicht an Stellen, wo ihm die Weltschöpfung deutlich, ohne ein bloßes Werkzeug zu sein, zugeschrieben wird, z. B. λόγος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο oder ὁ λόγος κοσμοποιῶν, λόγος τὸν κόσμον δημιουγήσας. Wenn ferner

Maier bemerkt, seine Thätigkeit sei bloße Weltbildung, weil er eine ewige Materie annehme, so ist dieß wahr und nicht wahr; denn es finden sich Stellen, wie wir oben bemerkten, in denen unzweideutig die Materie als eine von Gott geschaffene bezeichnet wird.

Hieraus wird hervorgehen, daß, was auch Maier gegen Philo's Logos bemerkt, Nichts hindert, jenen als formale Quelle des johanneischen zu betrachten. Wenn nun schon vom Wesen und Geiste der Spekulation aus, wie sie uns in den Schriften Philo's entgegentritt, kein genügender Einwand gegen die Behauptung, daß die formale Quelle des johanneischen Logos in Philo zu suchen sei, gemacht werden kann: so wird es von einem andern Standpunkt der Betrachtung noch viel unzulässiger erscheinen, an unserer Behauptung gegründeten Zweifel zu hegen.

Bekanntlich haben obige Männer, deren Einwände gegen unsere Ansicht wir vorgeführt haben, bei der obschwebenden Frage stets Philo's eigentlichen philosophisch begründeten, aus dessen System abgeleiteten Lehrsätze mit dem johanneischen Logos verglichen.

Handelt es sich nun um das objektive wirkliche Verhältniß des Philonismus zum Christenthum, so ist das obige Verfahren vollkommen im Rechte. Wenn aber mehr nach dem subjektiven Verhältnisse zwischen beiden gefragt wird, oder darnach, wie der Apostel Johannes gegen Philo's Philosopheme sich verhalten habe, und verhalten haben konnte, so geht obiges Verfahren nicht mehr an; denn im letztern Falle würde ja vorausgesetzt, daß der Apostel Johannes selbst Philo's System studirte, oder daß überhaupt das wirkliche eigentliche Philosophem auch Sache des nicht philosophisch Gebildeten gewesen sei. Dadurch könnte man sich in eine Enge getrieben fühlen, wenn man mit dem Einwurfe herausrücken würde: „Die johanneische Logoslehre ist unter der Voraussetzung, daß sie formal aus Philo geschöpft ist, durchaus von spekulativem Geiste, jener Terminus ist aus einer Gelehrtenschule, wie konnte der galliläische Fischer sie kennen?“ Doch aus dieser Enge wird man sich sogleich wieder in das sichere Weite geführt sehen, wenn man bedenkt, daß jene Resultate der Philosophie sich in einer populären Form verbreiteten, was ja nicht nur möglich, sondern ganz der Analogie gemäß ist.

Wie gestaltete sich nun das philonische System zu einem populären? wird man nun fragen. Die Frage wird sich wieder nach der Analogie beantworten lassen.

Gewöhnlich ist das Concrete, Greif- und Vorstellbare, das Populäre, dagegen das Abstrakte, nur durch Denken oder intellektuelle Anschauung Erfaßbare, das Gelehrte, und wenden wir nun auf Philo's Logoslehre diese Regeln an: so wird der Logos an vielen Punkten persönlich erscheinen, an denen er in pantheistischer Auffassung als unpersönlich betrachtet werden muß. Gesetzt z. B. im Systeme Philo's trete im *λόγος* als *ἀρχιερεύς*, die unpersönliche Bedeutung zumeist hervor, so wird doch der Logos, als solcher, in populärer Fassung als ein persönliches Subjekt erscheinen, weil es leichter und der Vorstellung angemessener ist, den Logos als Hohenpriester persönlich zu denken, als unpersönlich u. s. w. Wenn nun die vielen Prädikate *ἀρχιερεύς*, *ἄγγελος*. *ἱκέτης*, *παράκλητος* . . . auf die Persönlichkeit des Logos hinweisen, so wird derselbe im Allgemeinen

in populärer Form aus obigen Gründen vorherrschend persönlich erscheinen, wenn auch zugegeben werden müßte, daß die Grundbedeutung des λόγος im philonischen System die unpersönliche wäre.

Wird im Systeme Philo's der λόγος, mit dem Prädikate ϑεός, δεύτερος ϑεός bezeichnet, und dort eine genaue Unterscheidung zwischen ὁ ϑεός und ϑεός eingehalten, so konnte es nicht anders sein, als daß im Geiste des Ungelehrtern alle trennenden Unterschiede nicht in der Weise festgehalten wurden, wie es Philo selbst that. Wurde nun so im Allgemeinen der Logos persönlich gedacht, so konnten auch viele aus pantheistischem Boden entsprossenen Bezeichnungen z. B, τομεύς . . . . persönlich gedacht werden, so daß gewisser Massen die Persönlichkeit des Logos als maaßgebende Norm für alle andere Attribute des Logos angenommen wurde, wo er anderwärts sichtlich als unpersönlich erscheint.

In der abgeleiteten populären Form ging dieser Einigungsversuch der Bedeutungen des Logos wohl an, während er, wenn innerhalb Philo keine objektive Einheit ist, im philonischen System nicht vollzogen werden darf, was wir schon oben geltend machten, wo Dorner stetsfort diese Einigung innerhalb des philonischen Systems vollziehen wollte.

Bei der Annahme der populären Form philonischer Philosopheme entfliehen wir nun zwei gewichtigen Einwänden: einmal werden Jene zurechtgewiesen, welche wegen der Logoslehre, als einer vorgeblichen Schultheorie die Aechtheit des Evangeliums läugnen wollen; andererseits sind auch dadurch die Geschosse jener stumpf geworden, die ein für allemal den philonischen Logos als einen unpersönlichen aufzuweisen sich bestrebten, um dann gegen uns desto siegreicher kämpfen zu können. Daß aber wirklich in letzterer Beziehung unpersönliche Ausdrücke als Personen aufgefaßt wurden, können wir als Analogie die fast gleichzeitigen Systeme der Nikolaiten und Cerinthianer [1]) anführen, die auch einen persönlichen Logos, die erstere sogar einen persönlichen für

[1]) cfr. Hug. E. II. S. 169.

sich bestehenden $\mu o \nu o \gamma \varepsilon \nu \tilde{\eta} \varsigma$ hatten, ohne an den Simon Magus zu erinnern, der z. B. den unpersönlichen Ausdruck ἔννοια [1]) gewiß sehr concret und persönlich auffaßte.

Ist nun nach dem bisher Erörterten der philonische λόγος unter allen möglichen Terminis derjenige, der am Meisten das überweltliche Wesen des johanneischen Gottessohnes auszudrücken im Stande war, und sind alle hiegegen vorgebrachten Einwände wie Spinnenflor zerstoben: so ist er sehr wahrscheinlich auch vom Apostel Johannes benützt, wenn es sich ferner nachweisen läßt, daß der Evangelist Johannes mit dem philonischen Logos bekannt sein konnte. Auch hier wird dem zweiten Theile unseres Canons auf befriedigende Weise Genüge geleistet.

Schon oben haben wir auf den Verkehr hingewiesen, in welchem der kleinasiatische Städtebund mit Ephesus in Erzeugnissen der Natur, Kunst und Wissenschaft mit Alexandrien stand. Bei zwei solch' großen Weltstapelplätzen war es nicht anders möglich, als daß, was sich in Alexandrien Großes und Erhabenes zum Tage förderte, auch in Kleinasien sich Bedeutung und Geltung verschaffte. Beschränken wir unsere Blicke auf die alexandrinische Religionsphilosophie, so ist schon in dieser Beziehung der Verbreitung derselben eine mögliche Bahn gebrochen. Doch es handelt sich uns um den Nachweis, daß wirklich Spuren von jener philonischen Weisheit in Kleinasien sich finden. Bereits sind aber beinahe 2000 Jahre von hinnen gegangen und spärliche Monumente stehen uns zu Gebote, so daß, wie festen Fußes auch jene Weisheit in Kleinasien und den nahe liegenden Ländern wandelte, die Länge der Zeit jene Spuren verwehete und die kargen Monumente der zudem sorglosen Geschichtschreibung niederstürzte.

Was jedoch an positiven Zeugnissen vorliegt, hat Gfrörer [2]) eifrigst gesammelt. Aber sein Streben geht sichtlich zu weit, wenn er die alexandrinische Religionsphilosophie auch in solchen Büchern wieder findet, die den ächten jüdischen Geist erkennen lassen, und fern davon sind, die Grundanschauungen eines

---

[1]) cfr. Iren. adv. haer. I, 23.

[2]) Philo II. Thl.

durch die griechische Philosophie zersetzten und mit heidnischen, altorientalischen Ingredienzien wohlgesättigten Judenthums zu theilen. Schon oben haben wir an den betreffenden Stellen und namentlich beim Buche der Weisheit auf die Unzuläßlichkeit der Gfrörer'schen Hypothese aufmerksam gemacht, daher hier nur daran zu erinnern genügen wird [1]). Bekanntlich sieht Gfrörer in den Büchern des zweiten Canons und in andern Schriften Monumente jenes Alexandrinism, so daß also schon gegen 200 Jahre früher, als Philo lebte, jene Theosophie in den Grundlinien vorhanden war. Die praktischen Grundsätze derselben vertreten nach Gfrörer's Ansicht die Therapeuten. Von hier aus findet er in den Essenern das Uebergangsglied zwischen den Therapeuten und den Palästinensern, so daß also alexandrinisches Dogma und alexandrinische Moral wie durch einen Canal nach Palästina hinübergeleitet wurden.

Staudenmaier (a. a. O. Lehre von der Idee S. 443—49) hat nun die Gründe der Verpflanzung des Alexandrinism nach Palästina, die Gfrörer vorbringt, ungenügend erfunden. Da er aber doch zugibt, daß man die Verpflanzung alexandrinischer Vorstellungen nach Judäa nicht in Abrede stellen dürfe, „denn wer wollte dem geistigen Verkehre mit Erfolg in den Weg treten?" (S. 443) so dürfen wir im Allgemeinen die Verbreitung der letztern in Judäa wohl annehmen, wenn auch die Art und Weise, nach der die Verpflanzung sich Gfrörer vor sich gegangen denkt, der Wahrheit minder entspricht; soviel aber ist gewiß, daß trotz dem, daß die griechische Weisheit in Palästina zu lehren verpönt war [2]), dem Gamaliel [3]), weil aus königlichem Geblüte stammend, die Erlaubniß hiezu gegeben wurde; daß aber jene griechische

---

[1]) Ueber den Philonism der LXX. Staudenmaier. Bonner Zeitsch. S. 103.

[2]) Gemara babyl. Menachot. Fol. 64. ארור אדם שלמדו בנו חכמת יונית.

[3]) Dicit Simeon ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in domo patris mei, quorum 500 didicere legem et 500 sapientiam graecam; Judaeorum senatus permisit familiae Gamalielis philosophiam graecam, quia erant cognati regis fanguini. Lightfoot. opp. Tom. 2: p. 706. cfr. Gfrörer II. 402.

Weisheit חכמה יונית wahrscheinlich die alexandrinische Theosophie war, hat Gfrörer [1]) gezeigt.

Als weiterer unsere Behauptung bestätigender Zeuge wird auch Josephus Flavius, Simon Magus angeführt (vergl. Gfrörer 356 und 370); so daß nach Allem zufolge die Verbreitung der alexandrinischen Theosophie in Palästina mit Grund angenommen werden kann.

Wenden wir unsere Blicke nach Kleinasien, besonders Ephesus, auf den Wirkungskreis und langen Aufenthaltsort des Apostels Johannes, so finden sich auch hier Spuren von der Verbreitung derselben, die um so leichter geschehen konnte, als wie oben bemerkt, Alexandrien und Ephesus in regem Verkehre waren.

Als ein nicht unwichtiges Zeugniß muß die Notiz über Apollos angeführt werden, von dem es Act. 18, 24. ff. heißt: *Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλὼς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος κατήντησεν εἰς Ἔφεσον δυνατὸς ὢν ἐν γραφαῖς.* Als solcher (*λόγιος* und *δυνατὸς ἐν γραφαῖς ὢν* als beredt und Gelehrter) kannte er die alexandrinische Theosophie und namentlich die Logoslehre, wie sie sich im philonischen Systeme [2]) darstellt. Es wird nun von ihm bemerkt, daß er gründlich vom Herrn lehrte, obschon er die Taufe des Johannes allein kannte. Dieser begann nun in der Synagoge freimüthig zu lehren. Aber seine Lehre wich in einigen Punkten von der wahren christlichen ab, daher Aquila und Priscilla sich genöthigt sahen, denselben zu unterweisen. Es liegt nun die Vermuthung sehr nahe, daß Apollos auf die christliche Lehre bereits die Terminologie der alexandrinischen Theosophie anwandte und den Anfang einer christlichen Weisheit machte, die wirklich vom Apostel Johannes in's Leben gerufen wurde. In Korinth erblicken wir bald eine Parthei

---

[1]) l. c. 404.

[2]) Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe, Mainz, 1852. I. B. S. 440. bemerkt: „Hier (in Ephesus) nämlich treffen wir um jene Zeit (Mitte des ersten Jahrhunderts) den Alexandriner Apollos, dessen ganze Beschreibung uns nicht zweifeln läßt, daß er ein Schüler Philon's und ein Freund der alexandrinischen Religionsphilosophie gewesen ist."

(1. Cor, 1, 11. ff.), die sich nach dem Namen des Apollos benannte [1]). Nun geben wir sehr gerne zu, daß der Streit zwischen Paulinern und Apollonianern nicht lediglich den Vorzug an Weisheit, die die letzteren ihrem Meister beilegten, betraf; aber doch wird man nicht in Abrede stellen, daß es sehr hohe Wahrscheinlichkeit habe, daß sich Apollos auch in der Lehrweise von den andern Häuptern der Partheien unterschied, so daß also auch dort die Form seiner ihm bekannten Philosophie auf die christliche Lehre übertrug. Diese Ansicht gewinnt Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß die Bemerkung Pauli „die menschliche Weisheit vertrage sich nicht mit dem Geiste des Evangeliums" (Cap. 1, 17. ff.) einen Vorwurf von Seite vieler Korinther voraussetzt, daß seine Lehrart von „Weisheit" entblößt sei, welcher Vorwurf selbst nur darin seinen Grund hat, daß faktisch in Korinth die christliche Lehre bereits in der Form der weltlichen Weisheit vorgetragen wurde.

Wenn man nun der Ansicht ist, daß diese Bemerkung Pauli gegen Apollos ausschließlich gerichtet sei (wie man gewöhnlich annimmt), so ist dieß ebenso falsch, als wenn man gar keine Beziehung auf Apollos einräumt (wie dieß de Wette thut a. a. O.). In Wahrheit geht die Vertheidigung des Apostels rücksichtlich seines kunstlosen Vortrags gegen solche Christen, welche auf den Glauben gekommen waren, das Wesen des Christenthums bestehe in der hohen Rede und tiefen Weisheit. Diesen Glauben müssen wir aber aus zwei Faktoren hervorgegangen denken: 1) aus der dem griechischen Geiste entsprechenden Neigung, Weisheit zu hören (1. Cor. 1, 22.), 2) daraus, daß sie diese ihre heidnische Neigung als eine gerechtfertigte glaubten, weil sie befriedigt wurde einmal durch die Art und Weise, wie die Christiner mit ihrem vorgeblichen unmittelbaren Verkehr auch die jüdisch-alexandrinische Weisheit verbanden [2]); andrerseits dadurch, daß auch Apollos die christliche Lehre in der ihm geläufigen Form der alexandrinischen Weisheit vortrug. Gegen diesen Glauben nun erhebt sich der Apostel 1. Cor. 1, 17. ff. II, 1. ff.

[1]) cfr. De Wette Comm. zu den Korintherbriefen Einleitg. S. 5. und Noten.
[2]) De Wette a. a. O. S. 5.

Dadurch wird nun einerseits die Verbreitung der alexandrinischen Theosophie in Korinth beglaubigt, andrerseits auch die Kenntniß derselben von Seite der Epheser bestätigt.

Aber als ein klares und sehr gewichtiges Zeugniß stehen die Irrlehren, die der Apostel Johannes bekämpft, zu Gebote. Wie man aus dem Wehen des Windes die Gegend, woher er weht, erkennt, und wie aus der Wirkung auch die Ursache sichtbar wird, so erschließt man auch aus dem Wesen jener Irrlehre mit gutem Rechte auf ihren alexandrinischen Hintergrund.

Ihre Irrlehre stellt sich dar in Folgendem: 1. Joh. 4, 2. 3. *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν.* Verständlicher wird dieß, wenn man mit Hug [1]) liest: *πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* (sc. *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*) *ἐκ θεοῦ οὐκ ἔστι.* Die Irrlehre bestand nun in der Trennung des göttlichen Wesens im Messias von der Person desselben, und näher bestimmt darin, daß jene Irrgeister den im Fleische erschienenen Gottessohn läugneten.

Es ist dieß der frühe verbreitete Doketismus, in dem als Hauptlehre das hervortritt, daß das Göttliche im Messias losgetrennt von ihm und unvermischt sich zu dessen Wesen als verhaltend gedacht wurde. Diese Häresie weist mit sicherem Fingerzeige auf den Philonism zurück, der ja, wie bekannt, das Göttliche keine Einigung mit dem Menschlichen eingehen lassen konnte, weil das Fleisch als ein sündenvolles und selbst sündhaftes das Göttliche in sich aufzunehmen nicht im Stande war.

Man kann nun mit bestem Recht, wie Gfrörer [2]) bemerkt, schließen, daß in den Gegenden, wo der Doketism waltete, nothwendig die alexandrinische Theosophie bekannt gewesen ist. Daß aber diese aus philonischem Grunde aufgetauchten Irrlichter nicht

---

[1]) Einleitung II. 168. Note 1. Die uralte lateinische Uebersetzung, welche den ächten Text erhalten hat, lautet: Et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est. Vergl. G. K. Mayer, Aechtheit des Evang. Joh. S. 259.

[2]) a. a. O. 369.

vereinzelte Erscheinungen waren, ergibt sich aus II. Joh. 7. ὅτι πολλοὶ πλάνοι εἰς ἦλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, woraus unwidersprechlich zu erschließen ist, daß die getadelte Meinung damals sehr weit verbreitet gewesen sei. Diese allgemeine Verbreitung ist aber nur wieder unter der Voraussetzung begreiflich, daß die philonischen Philosopheme bereits in populärer Form und ihren Hauptgrundsätzen nach im Schwunge gewesen sind.

Nimmt man nun die Verbreitung jener Theosophie in Kleinasien an, so erscheinen auch die vom Apostel Paulus im Colosserbrief bekämpften Irrlehren in einem klaren Lichte.

Der Charakter derselben besteht in folgenden Momenten: Sie waren Philosophen, d. h. solche, die Schätze tiefer Weisheit zu besitzen sich rühmten und dieselben höher als das Christenthum stellten, wogegen Paulus eifert II, 2. 3. [1]). Sie waren ferner Juden, denn sie hielten fest an der Ueberlieferung, an den „Anfangsgründen" der Welt (2; 8.), an der Beobachtung der Speisegesetze, der Sabbate und Feste (2, 16.), ja vielleicht auch an der Beschneidung (2, 11.). Mit diesem Ceremonienwesen verbanden sie eine mystische Theosophie und Ascese, wovon sich die erstere mit hohen Dingen beschäftigte, namentlich mit dem Reiche der Geisterwelt, mit den himmlischen Kräften, die sie als Engel verehrten (2, 18.). Durch jene Engel dachten sie sich die Welt geschaffen, so daß also Christus bei der Weltschöpfung selbst in subalternem Verhältniß zu den Engeln stand, oder auch selbst nur als ein Engel gedacht wurde (cfr. 1, 15. ff.).

Ihre Ascese hatte ihren Grund in der Verderbtheit der Materie, daher sie die Gebote gaben: „rühre nicht an, koste nicht, taste nicht an" (2, 21.); daher denn auch die Schonungslosigkeit gegen den Körper, dem sie entfliehen wollten, und ihn daher werthlos hielten zur Sättigung des Fleisches (2, 23.).

Es ist schwer begreiflich, daß gelehrte Commentatoren, wie Blinde im Nebel herumgriffen, und in dieser Lehre bald den Kabbalismus, bald eine orientalische Philosophie und bald Anderes

[1]) cfr. de Wette Comm. Einltg. S. 10.

zu entdecken vermeinten. De Wette erfindet dazu noch eine „auf den Judaismus gepfropfte Theosophie," ohne auch anderwärts Spuren von derselben aufzuweisen. Andere erkennen in ihr Essenismus, Andere Keime des Gnosticismus. Da sich aber Essenismus und Gnosticismus wie Sprößlinge einer gemeinsamen Wurzel verhalten, warum sollte nun nicht auch die colossische Irrlehre aus derselben Wurzel, aus der alexandrinischen Theosophie hervorgegangen sein? Zwar bemerkt de Wette, „ganz verfehlt ist die Gleichstellung (dieser Irrlehre) mit der alexandrinischen Religionsphilosophie, mit deren idealem und liberalem Charakter sich weder die Verehrung der Engel noch die strenge Festhaltung der mosaischen Satzungen verträgt" [1]). Hiemit glaubt gewiß de Wette etwas recht Schlagendes und Bündiges gegen Junker [2]), der in dieser Irrlehre den Alexandrismus erblickt, vorgebracht zu haben. Aber genau besehen, scheint de Wette keine Kenntniß von der alexandrinischen Religionsphilosophie zu haben, oder haben zu wollen, denn sonst müßte er wissen, daß die ἄγγελοι als Mittelkräfte (δυνάμεις und ἰδέαι) eine sehr große Rolle im Alexandrinismus spielten, so daß praktisch besehen, wohl von θρησκεία τῶν ἀγγέλων trotz „des idealen und liberalen Charakters" gesprochen werden kann. Jener liberale Charakter bezieht sich auf Philo's Dogmatik, nicht auf seine Moral, deren Ziel, wie de Wette wissen sollte, hauptsächlich in der Flucht aus dem Körper, als einem an sich sündhaften besteht, daher denn auch die Abtödtung und Niederdrückung des Körpers und Fleisches hoch gehalten und gepriesen wurde.

Was nun die Heilighaltung der Feste und Festhaltung der mosaischen Satzungen betrifft, so wurden auch diese von den alexandrinischen Juden beibehalten, ja sogar von Philo heilig und sehr nothwendig erachtet, wenn er auch gleichwohl ganz andere höhere, idealere Motive zur Heilighaltung derselben annahm, als die gewöhnlichen Juden. Jedenfalls ging seine liberale Gesinnung

---

[1]) De Wette Colosserbrief. S. 11.

[2]) Einleitung zum Briefe an die Colosser.

nicht dahin, den jüdischen Opfercultus umzuwerfen, sondern ihn nur zu vergeistigen [1]).

Findet sich nun die schönste Harmonie zwischen der colossischen Irrlehre und der alexandrinischen Religionsphilosophie, so hat man keinen Grund, die Abstammung der erstern aus der letztern in Abrede zu stellen, besonders wenn die Gegengründe, die de Wette vorbringt, sich als eitles Gerede verrathen. War nun diese Irrlehre in Colossä verbreitet, wie man annehmen muß, so ist sehr begreiflich, wie ihre Engellehre der wahren christlichen Lehre gefährlich wurde, daher denn auch die Polemik des Apostels gegen die *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* nothwendig war.

Die Polemik ferner, die der Apostel im Hebräerbrief gegen Irrlehrer führt, weist wieder mit sicherm Fingerzeige auf den Alexandrinismus. Bekämpft ist dort nämlich die Ansicht, daß der Christus seinem überirdischen Wesen nach ein Engel sei. Daher bemerkt der Apostel 1, 4. 5. *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παῤ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. τίνι γὰρ εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων· „υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε καὶ πάλιν ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;“* f. f.

Da nun aber eine Hauptform der philonischen Lehre darin sich zeigt, daß der göttliche Mittler als *ἄγγελος* aufgefaßt wurde, so werden wir mit gutem Grunde die Irrlehre im Hebräerbriefe als eine vom Philonismus verursachte annehmen dürfen. Zwar bemerkt Schwegler [2]), die Leser des Hebräerbrief's seien Ebeoniten; und da diese nach dem Zeugnisse Epiphanius Haer. XXX. 3. 16. Christum als *ἀρχάγγελος* und *ἄγγελος* auffaßten, so wäre hiemit unsere Ansicht nicht stichhaltig.

Die Frage ist aber bei dieser Fassung nur weiter hinausgeschoben; denn es fragt sich nur weiter, woher die Ebeoniten ihre so stark betonte Logoslehre entlehnt hätten? Da nun Schwegler

---

[1]) Hätte je de Wette einmal die Stelle Philo's Migr. Abr. I. Mang. 405. Mitte zu Gesicht bekommen, so konnte er obige Ungereimtheit nicht behaupten. Vergl. auch Gfrörer a. a. O. S. 104. 465 ff.

[2]) a. a. O. S. 272.

die Ebeoniten als essäische Judenchristen auffaßt, so hat er nur zu deutlich auf die nämliche Quelle hingewiesen, die wir behaupteten, sofern nach Gfrörer die Essäer nur ein Ausläufer des Philonismus sind. Es nöthigt uns aber Nichts, die Ansicht Schwegler's, daß die Leser des hebräischen Briefes Ebeoniten seien, zu theilen, sofern letzterer auch keinen einzigen beweisenden Grund anführt. Vielmehr glauben wir mit Mack [1]) annehmen zu dürfen, daß der Hebräerbrief an den judenchristlichen Theil der Gemeinde zu Korinth gerichtet war. Nun ist aber schon oben erörtert, daß die Alexandrinische Philosophie in Korinth bekannt gewesen ist; daher sehen wir auch von hier aus unsere Ansicht um so eher bestätigt, als es schon von vorneherein auf der Hand liegt, daß die Vorstellung des Wesens des Messias als eines Engels eine dem jüdischen Geiste ganz fremde ist, und somit deutlich auf eine nicht jüdische Quelle hinweist.

Dazu kommt noch, was wir schon oben andeuteten, daß gleichzeitig mit dem Evangelisten Gnostiker auftreten, und uns eine Logoslehre und philonische Grundanschauung entgegenbieten, was seinen Grund nur in der weit verbreiteten alexandrinischen Theosophie finden kann.

Einige dieser angeführten Erscheinungen weisen nun unzweideutig auf die Verbreitung der alexandrinischen Religionsphilosophie hin; andere finden ihre genügende Erklärung, wenn man dieselbe als Quelle voraussetzt. Wenn sich die Sache so verhält, so sollte man meinen, es würde der Ansicht von der weiten Verbreitung jener Religionsphilosophie Nichts im Wege stehen. Dessenungeachtet ziehen es einige Exegeten vor, an jeder Stelle, wo man auf unsere gemeinsame Quelle mit Recht schließen darf, jene abzuweisen und flugs sich auf's Dichten verlegend, eine neue zu componiren. Aehnlich erging es meist den Naturforschern, die für jede physikalische Erscheinung eine eigene Ursache postulirten. Jetzt aber sind letztere längst schon zu der Ansicht gekommen, daß jene gedachte und mögliche Ursache, die am ungezwungensten sehr viele Phänomene erkläre, der Wahrheit am nächsten liege.

---

[1]) Programm 1836. S. 25.

In der Exegese werden nun durch die Annahme der in populärer Form weit verbreiteten alexandrinischen Religionsphilosophie sehr viele Erscheinungen sehr einfach erklärt; wie lange es nun aber noch bei den Exegeten dauern wird, bis sie dem Beispiele der Naturforscher folgen, das wird sich für jetzt noch nicht bestimmen lassen, zumal da der im Jahr 1847 neu aufgelegte Commentar an die Colosser rc. von einem der berühmtesten Exegeten de Wette noch die gewöhnlichen ausgelaufenen Wege wandelt.

Wir dagegen, dem Wege der Analogie folgend, müssen der Verbreitung der alexandrinischen Religionsphilosophie unsern Beifall zollen, zumal da das entgegengesetzte Verfahren gegen die Geschichte sich verstoßen würde.

Es bleibt nun schon der oben behauptete Satz im vollen Rechte: keiner von allen möglichen Terminis trifft so sehr in der Bedeutung mit dem johanneischen Logos zusammen, und keiner hat so viele Gründe für seine Bekanntschaft und Geltung im Sprachgebrauche des johanneischen Zeitalters aufzuweisen, als die philonische Logoslehre; deßhalb sehen wir uns genöthigt, dieselbe als unmittelbare Vorhalle des johanneischen Logos anzuerkennen.

Ist nun so objektiv betrachtet jene Logoslehre die objektive Vorhalle, so ist die Frage, ob sie auch subjektiv vom Standpunkt des Apostels aus die formale Quelle sei, von unserm historischen Standpunkt aus schon beantwortet. Denn es ist ja, wie oben sattsam hervorgehoben worden ist, die Logoslehre des Johannes nach ihrer formalen Seite nicht Produkt der Offenbarung, sondern historische Entwicklung und Ausbildung des Johannes, die abhängig vom Bewußtsein seiner Zeit ist, aus der heraus und in die hinein er sein Evangelium schrieb. Wenn uns nun in dem apostolischen Zeitalter die alexandrinische Theosophie entgegentritt, die der Apostel und dessen Leserkreis kennen mußte, die ferner mit der Logoslehre des Johannes so sehr harmonirt, daß wir in ihr die unmittelbare Vorstufe zu jener erkennen müssen, so muß sie, wie sie objektiv sich als eine solche Vorstufe erweist, auch als die formelle Quelle nach der subjektiven Seite hin bezeichnet werden. Ist ja doch der Unterschied zwischen dem objektiven und subjektiven Standpunkt nur der, daß wir im erstern Falle die Geschichte als

eine abgelaufene, zum Stehen gekommene betrachten, im zweiten Falle sich dagegen im Flusse und im Werden befindlich anschauen. Was wir in jener objektiv als Grund und Folge erkennen, müssen wir hier als Veranlassung und That bezeichnen.

Nun fragt sich aber, wie ist näherhin das Verhalten des Apostel Johannes zu der in populärer Form verbreiteten philonischen Logoslehre zu denken?

Hören wir auf Gfrörer, so schob der Evangelist jene Logoslehre in's Christenthum hinein; daher ist auch zwischen dem johanneischen und philonischen Logos kein Unterschied, sofern der Apostel jene adoptirte, in ihren Formen sich das überirdische Wesen des Messias dachte und sie dem Herrn in den Mund legte.

Wie nun Gfrörer den größtmöglichen Einfluß des Alexandrinismus auf das Christenthum behauptet, so sucht Staudenmaier [1]) und Adalbert Maier [2]) und viele der übrigen Bekämpfer Gfrörer's den allergeringsten, respektive gar keinen zuzulassen; es tritt, um auf die Logoslehre zu sehen, der alexandrinische Logos in eine ganz negative Stellung gegen den christlichen. Um Staudenmaier's [1]) Ansicht kurz zu fassen, wollen wir uns nach Ebrard's Art des Schema's bedienen: die Genealogie und das Verhältniß beider Logoslehren ist:

<table>
<tr><td colspan="2" align="center">Die salomonischen Proverbien.</td></tr>
<tr><td>Deuterokanonische Lehre
von der σοφία.</td><td>Alexandrinische Religionsphilosophie,
Philonismus.</td></tr>
<tr><td>|</td><td>|</td></tr>
<tr><td>Die christliche Logoslehre.</td><td>Die gnostische Logoslehre.</td></tr>
</table>

Nach diesem kann sich Staudenmaier das subjektive Verhalten des Apostels gegen den Philonismus nur als ein ganz negatives, jenen abstoßendes denken. Klar liegt somit zu Tage, daß auf diese Weise aller Einfluß des Philonismus auf die johanneische Logoslehre geläugnet ist und es tritt hier die extreme Fassung dieser Verhältnißbestimmung gegenüber von Gfrörer ganz klar zu Tage; denn während, wie oben bemerkt, Gfrörer den Philonismus als unmit-

[1]) a. a. O. S. 442. ff.
[2]) a. a. O. S. 116.

telbare Quelle der johanneischen Logoslehre aufweist, so läugnet Staudenmaier allen philonischen Einfluß auf das Evangelium und verbindet, wie aus dem Schema ersichtlich ist, die johanneische Logoslehre unmittelbar mit der deuterokanonischen Lehre von der *σοφία*, indem er den johanneischen Logos als eins mit der alttestamentlichen *σοφία* faßt, jedoch so, daß ersterer in der Weise die Entwicklung aus der letztern ist, daß er, weil ein größeres Maaß als die *σοφία* enthaltend, diese schon in sich schließt, „was schon aus dem Gange der göttlichen Offenbarung und aus den Stufen der an dieselbe sich schließenden menschlichen Entwicklung erhellen muß" (a. a. O. S. 444). — Gerade aber hier ist der Punkt, wo sich eine Vermittlung der Ansicht Staudenmaiers mit der Gfrörer'schen ergibt. Denn schließt sich nach der vernünftigen Ansicht Staudenmaier's der Gang der göttlichen Offenbarung mit der menschlichen Entwicklung zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, so hat er der menschlichen Entwicklung rücksichtlich der Logoslehre auch Rechnung zu tragen im Sinne: jede menschliche Entwicklung und jeder Fortschritt innerhalb einer Gedankenreihe knüpft sich aber an historische Prämissen; ein Satz, welchen Staudenmaier selbst um so bereitwilliger unterzeichnen wird, als er nicht nur allein aller Analogie gemäß und von allen Gelehrten anerkannt ist, sondern auch von ihm selbst als wahr anerkannt wird, sofern er in seiner Dogmatik für den johanneischen Logos nach dem Beispiele Adalb. Maier's selbst eine solche Prämisse in dem targumistischen Memra sucht; diese historische Prämisse aber ist, wie wir oben zeigten, nicht das targumistische Memra, sondern nach der größten Wahrscheinlichkeit die philonische Logoslehre. Deshalb müssen wir aber auch die Stellung Philo's zu Johannes anders als Staudenmaier und anders als Gfrörer bezeichnen; wenn wir daher dialektisch vermitteln, so müssen wir sagen: Die Stellung, die sich Johannes gegen den philonischen Logos gab, ist weder eine schlechthin accommodative (wie Gfrörer will), noch eine schlechthin remonstrative, wie Staudenmaier sie denken muß, sondern sie ist beides zugleich, sie ist einerseits sich an Philo accommodirend, andererseits ihn berichtigend. Accommodirend,

sofern Johannes seinem Zwecke zufolge die überirdische Wesenheit des Gottessohnes darzustellen, den philonischen Logos auf jenes Wesen anwandte, weil jener im Allgemeinen jenes am meisten und am besten bezeichnete. Berichtigend, sofern er das Un- und Halbwahre, das dem philonischen Logos anklebte, abwies und das Wahre an dessen Stelle setzte.

Um spezieller einzugehen, so ist die neben Gott stehende zweite Persönlichkeit, wie bei Philo, so auch bei Johannes der λόγος, ὁ λόγος. Dieser Logos ist nun im objektiven Verhältnisse zu Gott der Sohn Gottes, υἱὸς τοῦ θεοῦ. Während nun Philo deßhalb, weil er zwei Söhne Gottes, einen ältern und einen jüngern unterscheidet, den λόγος folgerichtig υἱὸς πρωτόγονος nannte, so mußte Johannes, der nicht zwei Söhne Gottes kennt, den seinigen υἱὸς θεοῦ μονογενὴς bezeichnen, weil ja Christus selbst im Gespräche mit Nikodemus sich den υἱὸς θεοῦ μονογενὴς nennt (III, 16.). Schon oben haben wir darauf hingewiesen, daß wahrscheinlich sich Jesus mit dem Attribute μονογενὴς υἱὸς bezeichnete. Da indessen einige Ausleger den Ausdruck μονογενὴς als ausschließliches Eigenthum des Johannes bezeichnen [1]), so frägt es sich, wenn unsere obige Ansicht nicht richtig sein sollte, nach der formalen Quelle, in der der λόγος als υἱὸς θεοῦ μονογενὴς erscheint. Schon oben haben wir auf den Timaeus hingewiesen, der den κόσμος als einen υἱὸς θεοῦ μονογενὴς oder als θεὸς γεννητὸς bezeichnet. Wie nahe es nun Philo lag, dem Timaeus folgend, den λόγος θεοῦ υἱὸς μονογενὴς zu nennen, haben wir oben schon gezeigt. Da er aber von dem Gedanken nicht abgehen konnte, daß die Welt auch ein Sohn Gottes sei, so konnte er den λόγος nicht μονογενὴς υἱὸς bezeichnen, sondern, wie bemerkt, υἱὸς πρωτόγονος. Wenn wir nun alle jene Momente, die wir in der Erörterung über Philo's Theosophie geltend machten, zusammennehmen, auf welche hin Philo dem Timaeus folgend seinen λόγος einen υἱὸς θεοῦ nannte, dazu aber auch noch die strenge jüdische Anschauung, die die Welt nicht als einen υἱὸς θεοῦ anerkennt, hinzudenken, so

[1]) cfr. Ad. Maier I, S. 179. 302.

müßte man mit derselben Consequenz mittelst des Theorems des Timaeus Locrus auf den λόγος als θεοῦ μονογενὴς kommen, wie Philo auf einen λόγος υἱὸς θεοῦ πρωτόγονος kam, der jüdischen Weltbetrachtungsweise minder angemessen. Hat nun also Christus selbst sich nicht υἱὸς μονογενὴς genannt, so ist jedenfalls in dem Angeführten Grund genug zu finden, auf den hin Johannes seinen λόγος, θεοῦ υἱὸς μονογενὴς nennen konnte. Da aber unsere oben entwickelte Ansicht uns wenigstens sehr wahrscheinlich ist, so lassen wir diese letztere auf sich beruhen.

Wie es sich nun verhalten mag, Johannes wies dadurch, daß er seinen λόγος, υἱὸς θεοῦ μονογενὴς nannte, die philonische Lehre vom υἱὸς πρωτόγονος ab. Dieser Logos ist nun nicht dem göttlichen Geiste immanent, als göttliches Denkvermögen oder als Inhalt desselben, als Ideenwelt, sondern er ist wirkliche für sich bestehende, persönliche Hypostase, wie auch bei Philo, er ist πρὸς τὸν θεὸν in lebensvoller Beziehung zu und mit dem Vater, wie auch der philonische Logos sich als solchen erweist. Wie bei Philo der λόγος ein θεὸς ist, so auch bei Johannes: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Daß man aber hiebei nicht an einen untergeordneten Gott zu denken habe, so nannte er ihn entschieden nicht δεύτερος θεός, wie Philo, auch nicht ὁ θεός; denn dann hätte er die durchgängige Identität zwischen Vater und Sohn behauptet; sondern er nannte ihn θεός, um einerseits dessen Wesensgleichheit, andrerseits auch eine gewisse Unterordnung unter den Vater (nur nicht im arianischen Sinne) zu bezeichnen. Damit waren aber auch zugleich alle andern Formen der philonischen Logoslehre, als ἀρχάγγελος, ἄγγελος ..... abgewiesen. Zusammenfassend bemerkt nun Johannes (v. 2.): „Dieß war der Logos in seinem überirdischen Sein beim Vater," und er hebt noch damit nachdrücklich des Logos Vorzeitlichkeit und hypostatischen Charakter hervor.

Wie der philonische Logos als πάντα δημιουργήσας Alles, was ist, erschuf und wie diese weltschaffende Thätigkeit des Logos bei Philo hauptsächlich hervorgehoben wird, so auch bei Johannes. Der Logos hat auch bei ihm Alles erschaffen, was mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird. Wie mußte sich nun

aber Johannes das bei der Weltschöpfung stattfindende Verhältniß des Sohnes zum Vater denken, da, wie bei den materialen Quellen erörtert ist, sowohl der Vater als der Sohn die Welt schufen? Dieß konnte er aus Philo erfahren. Bekanntlich braucht Philo von der ersten und obersten Ursache ὑφ οὗ, von dem Werkzeuge δι οὗ, welches letztere der Logos ist. Die bei Philo selbst sich findende Stelle ist, wie oben bemerkt, im platonischen Geiste geschrieben und dem Logos wahrscheinlich keine Persönlichkeit zugemessen. Da aber dem Johannes der λόγος als persönlich und wie oben bemerkt, als eine göttliche Persönlichkeit erschien, wie auch anderwärts Philo selbst sich solche dachte, so war dem Johannes jener λόγος in ganz anderer Beziehung die Weltschöpfung vermittelnd, als im werkzeuglichen Sinne. Johannes dachte sich nämlich mit Philo übereinstimmend die Weltschöpfung vom Vater aus vollzogen unter der Form des ὑφ' οὗ, vom Logos dagegen unter der Form des δι οὗ; aber weil ihm der Logos göttliche Persönlichkeit und selbst Gott ist, so dachte er sich denselben nicht als bloßes Werkzeug bei der Schöpfung mitthätig, sondern als selbst schöpferisch, aber mit dem Unterschiede, daß der Vater die erste Ursächlichkeit (ὑφ' οὗ), der Sohn dagegen die nächste oder zunächst liegende Ursache in Bezug auf die erste, also die Vermittlung (δι οὗ) ist. Dieß ist concret aber so zu denken: der Vater hat die Weltidee gesetzt, deßhalb ist er die erste Ursache: der Sohn aber realisirt diese Idee d. h. er führt die Weltidee zur Wirklichkeit fort; er steht also als vermittelndes Princip zwischen der Weltidee und der realisirten Welt, die also durch ihn (δι οὗ) geworden ist [1]. Aehnlich erscheint bei Philo der λόγος τομεὺς als das — die der Idee nach gesetzte Welt — zur Wirklichkeit fortführende Princip.

Auf diese Weise hat Johannes an der philonischen Lehre die christliche entwickelt; wie das Werkzeug ἐργαλεῖον zwischen dem Schaffenden und Geschaffenen in der Mitte steht, und den im Geiste des Schaffenden niedergelegten Plan, oder die Idee zur Wirklichkeit fortführt, also tritt auch der johanneische Logos zwi-

[1]) cfr. Adalb. Maier I. 147. 148.

schen die vom Vater gedachte Weltidee und die concrete Welt als vermittelndes zur Wirklichkeit fortführendes Princip hinein und so steht Johannes in der Einheit mit Philo. Aber sogleich schreitet auch hier Johannes über Philo hinaus: der Logos ist nicht blos vermittelndes Princip, nicht der Diener des Vaters, sondern auch selbstständiger Weltschöpfer, sofern 1) jene vom Vater gesetzte Weltidee auch des Logos eigener Gedanke ist; denn der Sohn und der Vater sind so eins, daß der Vater sich absolut im Sohne weiß und umgekehrt (Joh. 10, 30.), 2) sofern die Thätigkeit des Sohnes ihrem Wesen nach dieselbe ist, wie die des Vaters (Joh. 5, 19.) und so ist auch hier in der christlichen Wahrheit alles Vorchristliche nicht abgewiesen, sondern in Wahrheit aufgehoben und erhalten. Die johanneische Lehre blieb aber als Norm der Spekulation bei den Kirchenvätern stehen, wie dieß Staudenmaier gezeigt hat, der die Welt als Werk des dreipersönlichen Gottes auffaßt und darstellt [1]). Daß man ferner nicht meine, daß, wie bei bei Philo, ein anderweitiger Stoff die ὕλη da war, ἐξ ἧς τὰ πάντα ἐγένετο, so fügt Johannes mit besonderem Nachdrucke hinzu: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὅ γέγονεν; wie auch anderwärts bei Philo selbst die Materie als geschaffene bezeichnet wird [2]).

Wie bei Philo der Logos das Alles belebende Princip ist, und seinem Begriffe nach selbst das Leben in sich hat, so ist es auch der christliche Logos, und wie er überhaupt Quell und Grund des Lebens ist, so auch des geistigen Lebens, das Licht der Menschen.

Mit besonderem Nachdrucke bezeichnet Philo den λόγος als Licht, aber wie oben bemerkt, ist der Logos neben dem geistigen Lichte, das er durch sein Eindringen in den menschlichen Geist bewirkt, auch nach der heidnisch-physischen Anschauungsweise selbst die Quelle des sichtbaren Lichts, der Sonne und der Gestirne. Diesen Charakter des Logos als eines kosmischen Lichtes hoben besonders die Gnostiker in vollkommener Consequenz mit

---

[1]) cfr. Staudenmaier III. Dogm. III. 1. Abthlg.
[2]) cfr. De Wette a. h. l.

ihrer heidnisch-physischen Weltansicht hervor. Daher bemerkt Johannes, um jene paganisch-physische Anschauung Philo's zurückhalten: *λόγος τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, wo jener Charakter des Logos als Lichtnatur aus dem Gebiete der Physis in die ethische Welt umgedeutet und die heidnische Ansicht abgehalten wurde [1]). Dem physischen Lichte widersteht die Finsterniß nicht; wo jenes mit seinen erleuchtenden Strahlen erscheint, muß die Finsterniß weichen [2]). Nicht so, wenn jene Finsterniß und jenes Licht in der ethischen Welt im Gegensatze zu einander stehen. Daher entspinnt sich auch im Evangelium ein Kampf zwischen dem Logos als Licht und der moralischen Welt als Finsterniß, und es ist dieser Kampf im Prologe besonders hervorgehoben als metaphysische Voraussetzung des in der evangelischen Geschichte historisch nachgewiesenen Gegensatzes zwischen dem Gottessohn als Messias und dem Unglauben der dem Herrn widerstrebenden Juden. Da jedoch das Verhalten der Welt gegen den Logos nicht zu dessen Wesen und Begriffe gehört, so abstrahiren wir hier von demselben, wie Oben.

Wie bei Philo, so ist auch bei Johannes der *λόγος* Gottessohn, weltschöpferisches, ethisches und intellektuales Princip; daher denn auch das Wahre am philonischen Logos sofort gerettet, das Falsche, aus heidnischer Anschauungsweise Entsprossene abgewiesen ist.

Der christliche Logos hob sich aber auch auf eine höhere Stufe als der philonische: Alles Schwanken zwischen Absolutheit und Kreatürlichkeit, in welchem der Logos bei Philo bisweilen steht, ist ausgeschlossen, entschieden ist der absolute Charakter des christlichen Logos geltend gemacht.

---

[1]) cfr. Baur, Untersuchung über den kanon. E. v. S. 88.

[2]) Daher bemerkt denn auch Philo: opif. Mg. 7. *μετά γε τὴν τοῦ νοητοῦ φωτὸς (τοῦ λόγου) ἀνάλαμψιν, ὃ πρὸ ἡλίου γέγονεν ὑπεχώρει τὸ ἀντίπαλον σκότος διατειχίζοντος. ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ καὶ διΐσταντος τοῦ θεοῦ τοῦ τὰς ἐναντιότητας εὖ εὐδότος καὶ τὴν ἐκ φύσεως αὐτῶν διαμάχην.*

lib. 2. Quaest. Mg. II. 649. unt. *ἀμήχανον συνυπάρχειν τὴν πρὸς κόσμον ἀγάπην τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπῃ, ὡς ἀμήχανον συνυπάρχειν ἀλλήλοις φῶς καὶ σκότος.*

Befinden sich nun Johannes und Philo darin in Uebereinstimmung, daß bei beiden der Logos als Ausdruck der Wesenheit des Gottessohnes gebraucht wird, sofern er in seinem überweltlichen Sein und Wirken dargestellt wird, so überschreitet auch hier Johannes die philonische Spekulation, sofern er jenes überweltliche himmlische Wesen des Sohnes, das bei Philo weder Mensch wird, noch Mensch werden kann, als Fleischeingehend und Fleischwerdend bezeichnet, *λόγος σὰρξ ἐγένετο*. War ferner bei Philo der *λόγος* oder Gottessohn in keine nähere Verbindung mit dem Messias gesetzt, so wird hier jenes Verhältniß genau dahin bestimmt, daß der Gottessohn leibhaftig als Mensch der Messias ist, *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* (Joh, 1, 14.).

Man hat hierin sonderbarer Weise eine absichtliche direkte Polemik gegen Philo erblicken wollen, und wiederum nur deßhalb, weil man den letztern einseitig als Heide auffaßte. Man muß hier nämlich bei Philo, um nicht ungerecht gegen denselben zu sein, genau zwei Sätze unterscheiden:

1) Der Logos wird nicht Mensch, und 2) der Logos kann nicht Mensch werden und sich mit dem Messias verbinden.

In der zweiten Beziehung ist es freilich wahr, daß Philo vom paganisch gedachten und auf heidnischer Physik beruhenden Gegensatze aus zwischen dem Göttlichen und Endlichen, behauptete, der Logos kann nicht Mensch werden. Dadurch nun, daß das Christenthum überhaupt jene physische Weltansicht des Heidenthums aufhob, und die ethische an ihre Stelle setzte, demzufolge aber auch die Möglichkeit der Menschwerdung des Göttlichen dem dem Heidenthum gegenüber entstehen ließ, hiedurch trat freilich das Christenthum dem Heidenthum, Johannes also dem Philo entgegen.

Doch anders verhält es sich mit der ersten Seite. Wenn Philo behauptet, der Logos ist oder wird nicht Mensch, er nimmt keinen menschlichen Körper an, ist namentlich nicht der Messias; so ist er eigentlich nur in der schönsten Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift des A. T. Jene Weisheit, die hauptsächlich aus-

gebildet in den deuterokanonischen Büchern erscheint, wird von ihr einmal behauptet, sie sei Fleisch geworden, und sei in einem menschlichen Körper erschienen? Wird sie je einmal in Verbindung mit dem Messias gesetzt, den die alexandrinischen Juden so gut wie die Palästinenser als einen von Gott verheißenen glaubten? Gerade in dieser Beziehung ist nun der philonische Logos die Spitze der alttestamentlichen *σοφία*: so wie jene nur als ein überirdisches bei Gott bleibendes zwar in der Welt wirkendes, aber nicht sich mit dem Messias verbindendes Wesen bezeichnet wird (sei es in der Personifikation oder in der Schwebe zwischen Hypostase und Personifikation), so ist auch der philonische Logos nur das überirdische zwar auf und in der Welt wirkende Wesen, das aber nimmermehr Fleisch wird und als solches auf der Welt wirkt. Nimmt man nun hingegen eine Polemik gegen Philo an, so muß man nothwendig auf die ganze Tendenz der deuterokanonischen *σοφία* als Irrthum oder wenigstens nicht als Offenbarungswahrheit betrachten, wie denn auch Dorner [1]) aus ziemlicher Unkenntniß der eigenthümlichen Stellung der *σοφία* in den Büchern des zweiten Canons gegen den Messias viel zu tadeln hat am Siraciden und noch weit mehr an dem Verfasser der Weisheit Salomo's, als an solchen Männern, die auf antitheokratischem Boden stehend, die gediegene religiöse Grundlage verloren und die Messiasidee verflüchtigten.

Die eigenthümliche Bedeutung des 14ten Verses des Prologs ist eine weit erhabenere als die einer Polemik gegen Philo: in jenem Verse wird die concrete Synthese der zwei historisch vor sich gegangenen Entwicklungsreihen vollzogen, auf die wir im ganzen Verlaufe unserer Erörterung stets hingewiesen haben; es ist die Synthese der alttestamentlichen Logologie mit der Christologie.

Während auf der einen Seite jene logologische Entwicklung des A. T. mehr und mehr auf den christlichen Begriff des überirdischen Wesens des Gottessohnes vorbereitete und unmittelbare Vorstufe der christlichen Logologie wurde (indem sie ausgehend

[1]) a. a. O. S. 21.

vom alttestamentlichen Worte zur σοφία fortschritt, die selbst durch die philonische Spekulation hindurch zu einem λόγος von oben beschriebener Wesenheit gelangte), so war die christologische Entwicklung des A. T. unmittelbare Vorhalle und Vorstufe der christlichen Christologie: beide Reihen gingen aber in der vorchristlichen Zeit (auch hauptsächlich wegen historischen Gründen, die wir oben anführten) parallel neben einander und entwickelten sich bis zu dem Grade, bis wohin sie zu kommen bestimmt waren: dann erschien der Gottessohn auf Erden und er erwies sich ebensosehr als jenen Logos der logologischen, als den χριστός, Messias der christologischen Entwicklung. Wie nun der im Fleische erschienene Gottessohn faktisch jene Synthese von λόγος und χριστὸς war, so ist bei Johannes der 14te Vers des Prologs die theoretische Synthese jener beiden Entwicklungsreihen, nur ist nicht zu vergessen, daß das Maaß des Gottessohnes als λόγος und χριστὸς in dem Verhältnisse ein größeres ist, als das des λόγος und des χριστὸς jener beiden Entwicklungsreihen, in welchem Verhältnisse überhaupt die in der Fülle der Zeit in Christo erschienene Wahrheit zu der vorchristlichen Offenbarung steht. Das ist die Bedeutung des 14. Verses.

Der philonische Logos ist also formale Quelle der johanneischen Logologie:

1) positiv dadurch, daß sich der Apostel einerseits an Philo anschloß und seinen Logos α) in analoger Weise im Verhältnisse zum Vater bei der Weltschöpfung auffaßte, wie Philo seinen Logos, β) daß er ihn unter dem göttlichen Lichte und γ) und göttlichen Leben darstellte, wie Philo.

2) negativ dadurch, daß er im Allgemeinen die paganisch-physische Weltansicht negirte und dafür die christliche an ihre Stelle setzte: derzufolge aber auch alle aus jener falschen Grundanschauung heraus entsprossenen Consequenzen aufhob und dieß oft in scharf markirten Sätzen [1]) vollzog. So fand im Christen-

---

[1]) Ein solcher ist auch v. 8. Da aber, wie im I. Abschnitt gezeigt v. 6—8. nicht in den Gedankengang des Prologs hineingehören, und durch eine andere Veranlassung, als um die christliche Logologie in ihrem innern Pro-

thum der Begriff des λόγος als ἐργαλεῖον im pantheistischen Sinn keine Stätte: der λόγος als Licht, Archetyp der leuchtenden Gestirne, wurde aufgehoben: v. 4. die Materie als von Ewigkeit daseiendes Substrat der Weltbildung wurde negirt, und somit die weltschöpferische That des λόγος nicht als δημιούργησις bezeichnet (v. 3.): Sätze, die man irrthümlicher Weise als Polemik gegen die Gnostiker gerichtet glaubte. Allerdings sind jene Sätze gegen die Gnostiker gerichtet, aber nur mittelbar, sofern die letztern Philo's heidnische Seite der Spekulation zu der ihrigen machten und ausbildeten [1]). In welchem Zusammenhang v. 14. mit jener Theosophie steht, ist oben erörtert.

Hier ist nun auch der Ort, auf die deuterokanonische Weisheit zurückzuschauen. Der christliche Logosbegriff, der sich am philonischen entwickelte, hat um so eher alle in den deuterokanonischen Büchern zerstreuten Merkmale der σοφία in sich aufgenommen, als ja der christliche λόγος den wahren philonischen, dieser letztere aber selbst die deuterokanonische σοφία in sich aufnahm. Im christlichen Logos hat die dreifache Thätigkeit der σοφία ihre Vollendung erreicht. So ist Christus ἐν ἀρχῇ existent: Joh. 1, 1. auch die Weisheit ist ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (Prov. 8, 23. Sir. 24, 9.). Er ist πρὸς τὸν θεὸν und εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός; auch die Weisheit ist beim Vater als Pflegekind (8, 30.) und Beisitzerin auf seinem Throne (Sap. Sal. 8, 10.). Er hat Alles erschaffen; gleichfalls ist die Weisheit πάντων τεχνῖτις (7, 22.) und πάντα ἐργαζομένη (8, 5.). Aber auch das Verhältniß des Sohnes zum Vater findet sich wie im Keime in der Sap. Sal. 8, 1., wo die Weisheit von sich sagt: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖ πάντα χρηστῶς. Dieß erscheint, im christlichen Lichte betrachtet, ähnlich, wie die christliche Lehre, wenn man nur διοικοῦν speziell als Anordnung eines schon gegebenen Stoffes, z. B. der ἄμορφος ὕλη, wie Sap. Sal. 11, 18. auf-

---

zesse auszuführen, in den Prolog eingeschoben wurden, so ist auch zwischen v. 8. und der philonischen Theosophie kein Zusammenhang.

[1]) cfr. Staudenmaier Lehre von der Idee 483. ff.

faßt. Im Gottessohne war das Leben, aber auch die Weisheit ist das Leben, und durchdringt Alles belebend (7, 22.), jener ist das Licht: ebenso die Weisheit: denn sie ist *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*, das im christlichen *λόγος* seine Deutung findet. Der Logos war in der Welt (Joh. 1, 10.), auch die Weisheit hatte unter allen Völkern und Nationen Besitzthum (Sir. 24, 6.). Er kommt in sein Eigenthum (v. 11.), ebenso die Weisheit, die in Israel ihr Eigenthum hat und in Jakob wohnt (Sir. 24, 9.). Die, welche den Logos aufnehmen, werden Kinder Gottes, aber auch die *σοφία* bereitet jene, in welche sie eingeht, zu Freunden Gottes und zu Propheten (Sap. Sal. 7, 27.).

So herrscht also die schönste Harmonie zwischen der johanneischen Logoslehre und der deuterokanonischen *σοφία*, ja es ist auch wahrscheinlich, daß, weil der Apostel den Sirach kannte, auch nach seinem Schema die Logoslehre anordnete, was schon in dem I. Abschnitt durch Parallelstellen gezeigt wurde (namentlich Joh. 1, 10. ff. cfr. Sir. 24, 6.), doch ist diese Anordnung nicht durchgängig, sondern nur theilweise nach dem Siraciden veranstaltet, und sie zeigt sich, wie auch Adalb. Maier bemerkt, hauptsächlich in v. 1. 3. 7. und 8. des Prologs [1]).

Haben wir nun so die alexandrinische Theosophie als Uebergangsglied vom A. T. zum neuen in der Weise, wie es oben geschah, anerkannt, so wird sich von hier aus auch die Behauptung jener bemessen lassen, welche sagen: „man versündigt sich sehr stark an dem hehren und einfachen christlichen Geiste unseres Apostels, wenn man ihn für einen unmittelbaren Jünger jener bei allem monotheistischen Scheine doch sehr an das Pantheistische streifenden alexandrinischen Schulweisheit ausgeben will" [2]).

Da wir den Apostel Johannes nicht als unmittelbaren Jünger Philo's fassen, so berührt uns dieser Einwurf nicht. Zudem ist zu bemerken, daß die Art und Weise, wie wir uns die Benützung des philonischen Sprachgebrauchs von Seite des Evan-

---

[1]) Auch Philo betrachtet die Wirksamkeit des Logos als eine generelle, im ganzen Menschengeschlechte, und spezielle, beim Judenvolke.

[2]) cfr. Fromann, Lehrbegriff des Johannes S. 146.

gelisten denken, nicht so beschaffen ist, daß man ihr mit Grund eine „Versündigung am Geiste des Apostels vorwerfen könnte."

Mehr Berücksichtigung als dieser Vorwurf verdient die Bemerkung Bäumleins und Anderer, welche unter Voraussetzung, daß sich der Apostel an philonischen Sprachgebrauch anbequemte, zugleich auch folgern, unter dem johanneischen Logos sei weiter Nichts zu verstehen, als was offenkundig Philo unter seinem Logos dachte, oder mit andern Worten, sie glauben unter jener Voraussetzung den johanneischen Logos nach dem philonischen deuten zu müssen.

Nachdem nämlich Bäumlein (S. 56. 57.) den Hauptbegriff der Lehre vom Worte aus orientalischen Quellen, Philo ꝛc. abgeleitet und diesen in den Worten zusammengefaßt hatte, „das Wort ist das die Schöpfung vermittelnde Organ, erster Sohn, Gott aber untergeordnet, Bild, Abglanz Gottes ....." so bemerkt er weiter: 1) das Christenthum hat durch Johannes .... diesen Hauptbegriff in der Lehre vom Worte in seine Christologie aufgenommen und die erwähnten Prädikate auf Christum übergetragen. 2) Die einzelnen Ausdrücke in den Schriften dieses Apostels müssen, wo sie deren bedürfen, ihre Aufhellung und nähere Bestimmung in der Bedeutung finden, welche überhaupt in dieser Lehre vom Worte mit ihnen verknüpft wurde."

Wenn nun Bäumlein diesem Canon zufolge den Arianismus als die wahre Lehre bezeichnet, weil auch Philo den λόγος als zweiten dem ersten untergeordnet Gott dachte, so ist diese Folgerung falsch, weil auch obiger Canon falsch ist; denn es wird die Identität des philonischen Logos mit dem johanneischen in allen Beziehungen vorausgesetzt, was nach den obigen Erörterungen unrichtig ist; zugleich müßte Bäumlein, wenn er consequent sein wollte, überhaupt auch die Menschheit Christi läugnen, weil auch bei Philo der Logos, der nach Bäumlein's Ansicht auf Christus übertragen wurde, kein Mensch ist.

Wir sind nun sofort am Ende unserer Erörterung angelangt. Nur noch zwei Dinge sind zu erledigen übrig: das Hauptresultat

anzugeben, und von ihm aus das gesammte durchlaufene Gebiet zu überschauen.

Was den materialen Gehalt der johanneischen Logoslehre betrifft, so ist sie spezifisch-christlichen Charakters; denn sie ist zumeist von Christus unmittelbar gelehrt und ausgesprochen. Fragt es sich nun weiter, welche Form ist unter allen möglichen die passendste, um die christlich geoffenbarte Wahrheit rücksichtlich des überirdischen Wesens des Gottessohnes zusammenzufassen, so müssen wir als solche die philonische Logoslehre bezeichnen.

Da es ferner von dieser Logoslehre am wahrscheinlichsten ist, daß sie vom Apostel wirklich benützt wurde, so darf man die philonische Logoslehre als formale Quelle der christlichen bezeichnen.

Die materiale Quelle der Logoslehre ist also die Lehre Christi, die formale derselben die philonische Lehre vom Logos.

Das Verhältniß aber, in welches der Evangelist den philonischen Logos zur christlichen Lehre stellte, ist oben erörtert.

Haben wir nun so den philonischen Logos als formale Quelle gefaßt, so ist einmal das oben in der Abhandlung vermißte Mittelglied zwischen der personifizirten, oder doch wenigstens in der Schwebe zwischen Personifikation und Hypostase verharrenden deuterokanonischen *σοφία* gefunden. Dadurch ist uns aber auch der Zusammenhang mit der deuterokanonischen *σοφία*, wie wir schon oben bemerkten, nicht abgebrochen, sofern ja Philo an der Hand jener *σοφία* seine Theorie des Logos aufstellte, deßhalb hat auch der johanneische Logos dieselbe Wesenheit, wie die alttestamentliche *σοφία*, nur in einem größeren Umfange und größeren Maaße, als die letztere. Er ist, wie jene, kosmisches, ethisches und intellektuales Princip und hat mit derselben die gleiche Thätigkeit; daher auch jene große Uebereinstimmung zwischen der christlich johanneischen und der deuterokanonischen Lehre. Aber nach unserer Fassung ist diese Uebereinstimmung eine objektiv historisch gewordene, nicht eine vom Apostel künstlich hergestellte und paßt somit genauer zum hehren Geiste des Apostel Johannes. Jene nämlich, welche unsere Uebergangsstufe

von der deuterokanonischen σοφία und dem johanneischen Logos hinauswerfen, müssen, wenn sie nur einigen Schein von Wahrheit für sich gewinnen wollen, einmal troß dem, daß es nicht angeht, die Hypostase der σοφία erweisen; hierauf müssen sie, um auch die Uebereinstimmung des alttestamentlichen λόγος mit der σοφία zu bekommen, zuvörderst auch den hypostatischen Charakter des erstern herauspressen.

Wenn sie diese Operation am protokanonischen Logos vollziehen, so ist sie eine wahrhaft schmerzliche zu nennen, und nur das Gute, was im Interesse jenes Logos an der Sache ist, liegt darin, daß er nicht zum Voraus eine persönliche Hypostase ist, zu der sie ihn durch allerlei Kunstgriffe machen wollen. Eher ginge diese Operation am deuterokanonischen Logos an; aber hier ist die Bedeutung des Logos so weit hinter der σοφία, daß zur möglichen Gleichstellung desselben mit der σοφία nicht mindere Torturen am letztern verübt werden müssen.

Haben sie auch dieses mit einigem guten Scheine vollzogen, so sind sie in der Enge, wenn man sie fragt, wie der Apostel Johannes seinen Prolog mit diesem Logos so eröffnen konnte, wie er es that, da doch dieser Logos im Sprachgebrauche seiner Zeitgenossen als vorhanden nicht nachgewiesen werden kann.

Rufen sie dann, um dieser Schlinge zu entgehen, das targumistische מימרא herbei, so haben sie auch an ihm vorerst allerlei zu zerren und breit zu schlagen, bis sie wirklich mit ihm den Anschein haben, im Reinen zu sein.

Aber warum sollen wir uns denn lange mit „erbärmlichen Scheingründen herumschlagen und uns auf's Dichten verlegen,“ wenn uns der philonische Logos Alles auf einfache Weise leistet, was wir bedürfen? warum sollen wir dem Apostel Johannes jene obige schwierige und künstliche Arbeit auflegen, einen passenden Ausdruck zusammenzulesen, wenn doch thatsächlich ein, wie kein anderer passender Terminus im Sprachgebrauch seiner Zeit vorhanden war? ein Ausdruck, unter dessen verschiedenen Eigenschaften der Apostel nur die wahren herausheben durfte, indem er die durch Christus geoffenbarte Wahrheit als Correktiv anwandte, um das zu haben, was uns sein Prolog aufweist?

Deßhalb können wir nicht anstehen, jenen philonischen Logos als formale Quelle des johanneischen Logos zu betrachten.

Wir wollen noch zum Schlusse an einem Ebrard'schen Schema den ganzen christologischen und den logologischen Fortschritt von Anfang bis auf Christus darstellen.

Die Lehre vom a. t. Worte. | Die ersten, noch dunkeln Messiasverheißungen.

Die Lehre von der σοφία von den Proverbien an bis zur Sap. Salom. | Die messianischen Psalmen und prophetisch-messianische Stellen.

Philo's falsche und wahre Logoslehre. | Targumistische Christologie wahre — und — falsche.

gnostische Logoslehre. | der johanneische λόγος. | der johanneische χριστὸς.

Der Gottessohn im Fleische.

Es verdient jedoch bemerkt zu werden, daß wir bei diesem Aufbaue des Schema's durchaus nicht gewillt sind, dem Philo dieselbe Stellung in der Entwicklungsreihe der Logologie zu geben, wie einer im Canon enthaltenen Schrift: es soll vielmehr mit Philo nur jene Vorstufe oder vielmehr jenes Uebergangsglied bezeichnet sein, vermittelst welchem die deuterokanonische σοφία zur Hypostase und zum männlichen Charakter wurde; ja wir können noch weiter gehen und den philonischen Logos blos als subjektive Veranlassung betrachten, vermöge welcher der Evangelist den Gottessohn als λόγος bezeichnete, so daß dann objektiv jener protokanonische Logos, hindurchgehend durch die deuterokanonische σοφία und ihre idealen Bestimmungen annehmend, vermittelst des philonischen Logos sich zu dem christlichen Logos hinaufschwang, um in ihm als seinem höchsten Ziele zu ruhen und aufgehoben zu sein.

Indem sich also der Evangelist an diesen philonischen Sprachgebrauch anschloß, der seinen Zeitgenossen geläufig war und an eine Idee, die höchst wahr und dem A. T. ihren Ursprung ver-

dankend, ebenfalls als Anknüpfungspunkt bei den Lesern vorhanden war, erhielt also das alttestamentliche Wort und die göttliche Weisheit, die bei Gott ist, in Christo ihre faktische, bei Johannes ihre theoretische Vollendung und ward aus einer dämmernden Ahnung zur inhaltserfüllten Klarheit.

War nun so objektiv in Christo jene faktische Vollendung der vorchristlichen Logologie, so kam es auch dem Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums darauf an, das Wesen seines Gottessohnes, das sich in der Weltschöpfung, in der Spendung des Lichts und Lebens äußert, historisch im Leben des Messias zu erweisen, und hier sind wir an den Anfang unserer Abhandlung gestellt.

Fassen wir aber so den philonischen Logos auf, so erscheint er nimmermehr als eine Ausgeburt der infernalen Mächte, als ein gespenstisches Zerrbild an der Wiege des Christenthums, nein, auch dieser Logos hat eine hehre Bedeutung für die christliche Logologie, nur muß ihm die richtige Stellung zu ihr gegeben werden, was wir zu thun bestrebten.

Bereits haben aber auch im theilweisen Gegensatze zu der protestantischen Exegese, die dem philonischen Logos oft zu viel und zu wenig Gewicht beilegte, auch katholische Gelehrte sich namhaft gemacht, und denselben Weg eingeschlagen, den wir zu gehen unternommen haben. Es ist dieß vor Allem der berühmte Feilmoser, dessen Worte in dieser Beziehung hier angeführt zu werden verdienen. Von der Idee des Logos sprechend, bemerkt er [1]: „Ohne hier auf die dichterischen Personifikationen der σοφία und auch des Logos im Hiob, in den Sprüchen Salomos, dem Buche der Weisheit Rücksicht zu nehmen, oder auf das bei den Targumisten so oft vorkommende מֵימְרָא דַי יְהוָֹה ein übermäßiges Gewicht zu legen, braucht man nur auf die Schriften des mit Jesu und den Aposteln gleichzeitigen Philo von Alexandrien hinzuweisen, in dessen Lehrbegriffe der λόγος in einer zwar nicht völlig gleichen, doch sehr ähnlichen Stellung zu Gott

---

[1]) Rt. Einleitung. 2. Aufl. 226.

und Welt, wie bei unserm Evangelisten erscheint. Man braucht aber darum keineswegs anzunehmen, daß Johannes die Werke des Philo selbst gelesen habe: Philo's Hauptansichten waren höchst wahrscheinlich schon vorher, oder wurden wenigstens bald unter den gebildeten Hellenisten in Aegypten gewiß gangbar, und Ephesus stand mit Alexandrien in einem so häufigen Verkehr, daß die Verbreitung dahin nicht lange ausbleiben konnte. Da es übrigens für Johannes am wenigsten gleichgiltig sein konnte, wie die an sich schwankende Idee vom λόγος in Bezug auf Jesus aufgefaßt würde, so bestimmt er durch die Erklärung Joh. 1, 1—4. 14. den Begriff hievon genauer."

Hier verdient auch Carl Lichtenstein genannt zu werden, der in der oben angegebenen Abhandlung den philonischen Logos als eine „historische Prämisse" des johanneischen Logos auffaßt.

Besonders muß hier auch auf Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck Rücksicht genommen werden, welcher in seinen „Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben," „die neutestamentlichen Lehrbegriffe" betitelt, im zweiten Bande S. 150 also bemerkt: „Insbesondere dürfte Johannes die Werke Philon's gelesen haben, denn nicht nur zeigen sich zu diesen überall bei ihm die deutlichsten Parallelen, welche nicht zufällig sein können; sondern es ist auch die Lehre des Johannes im Ganzen die vollständigste, rein aus den Urprincipien des Christenthums selbst geschöpfte, Umarbeitung der philonischen Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt und insbesondere der philonischen Logoslehre, die hauptsächlich deßhalb von Johannes unternommen zu sein scheint, um der, in ihren drei Formen sich vornämlich auf Philon's Theorie stützenden, gnostischen Häresie jeglichen Boden zu entziehen." Wenn wir auch die Ansicht von der unmittelbaren Kenntnißnahme der philonischen Schriften von Seite des Apostels Johannes mit Lutterbeck nicht theilen, so ergibt sich aus dem Angeführten deutlich, wie auch Lutterbeck in Philo die formale Quelle der johanneischen Logologie findet. Ja auch Maldonat[1]) verschmäht es nicht, den Juden

[1]) Comm. in Joh. ed. Saus. a. a. O. S. 206. ed. Mart. II. S. 380.

Philo, die Targumisten, Plato und Hermes Trismegistus als Zeugen aufzurufen, um damit die weite Verbreitung des Logos im Sprachgebrauche der apostolischen Zeit zu bekräftigen, an den sich der Evangelist, um verstanden zu werden, anschloß.

Ist nun so der philonische Sprachgebrauch die Quelle, an welche sich historisch der Evangelist anschloß, so ist auch in ihm das Verständniß des johanneischen Logos in seiner lexikalen Bedeutung gegeben. Heißt nun *ὁ λόγος* Wort, oder Vernunft? Entschieden ist das Erstere der Fall; denn wie oben bemerkt, hat auch der philonische Logos seinem Wesen (nicht seinem Ursprunge) nach als *λόγος προφορικὸς* die Bedeutung des Worts und damit steht Philo im Einklange mit dem alttestamentlichen Gottesworte und überhaupt mit dem Geiste der alttestamentlichen Offenbarung.

Jenes philonische „Wort" ist der concrete Ausdruck des göttlichen Gedankens und somit des Aeußern des göttlichen Denkvermögens, des göttlichen *νοῦς* überhaupt. In welchem innern Zusammenhange und Verhältnisse nun jener *νοῦς* und *λόγος* steht, in diesem steht auch im Allgemeinen der göttliche *νοῦς* und *λόγος*; daher spricht ganz der historischen Entwicklung gemäß Gregor von Nazianz: *οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα (ὁ υἱὸς), ὡς πρὸς νοῦν λόγος οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς καὶ ἐξαγγελτικόν*, mit welchen Worten wir, am Ende unserer historischen Entwicklung, schließen wollen.

Druck von J. P. Himmer in Augsburg.

Fehler-Verzeichniß.

Seite:	Zeile:	von	lies:	statt:
11	2	u.	ἀπὸ θεοῦ	ἀινὸ θεῦν
12	2	o.	Maier	Meier
17	5	u.	welchen	welchem
21	23	o.	αὐτοῦ	αὐσοῦ
22	15	u.	er	es
47	21	o.	ἐν τῷ	ἐνῷ
52	3	"	, den	und
53	23	"	solches	dieses
63	2	"	und die	und
66	8	"	Vor „Zu" füge an:	ſ
70	1	"	ἵνα	ἱνα
"	4	"	ἦ	ἧ
75	11	"	ὑπακούουσιν	ὑπακούουνσιν
79	13	u.	wir auch	auch wir
80	11	o.	dieser	jener
85	2	"	ἀναγ·	ἀγαγ·
109	7	"	פִתְגָמָא	כְתְגָמָא
"	14	"	das	die
111	10	u.	des Memra	das M.
112	7	o.	Gfrörer	Gforer
"	12	"	das Memra	die M.
119	18	"	da	daß
124	12	"	Targumim	Targumin
128	6	u.	על	צל
129	2	o.	שְׁכִינָה	שְׂכִינָה
"	11	"	dem	der
"	4	u.	Targumim	Targumin
131	7	o.	"	"
135	9	"	immanenten	immanente
139	1	"	diese	jene
"	4	u.	Principien	Principe
140	9	o.	und die wir	und wir
144	18	"	das schlecht-	schlecht-
146	8	u.	τόνδε	τόν δε
154	18	o.	ὄνομα	οὖομα
160	9	u.	ἀφ' οὗ	ἀφ οὗ
161	5	o.	τῶν	σῶν
"	4	u.	τοῦ	τοὺ
163	5	o.	παντὶ	πὰντι
"	7	"	ὧν	ων
165	11	"	διερμηνεύσ·	διερμενεόσ·
166	4	o.	ὀφθεὶς	ὀ φθ.
192	13	u.	bar	baar
194	8	"	Philo	Philos
196	2	"	eigentliche u. s. f.	eigentlichen
204	2	o.	εἰςῆλθον	εἰς ἦλθον
206	2	u.	nun	nur



Fehler-Verzeichniß.

Seite:	Zeile:	von	lies:	statt:
11	2	u.	ἀπὸ θεοῦ	ἀινὸ θεῦν
12	2	o.	Maier	Meier
17	5	u.	welchen	welchem
21	23	o.	αὐτοῦ	αὐσοῦ
22	15	u.	er	es
47	21	o.	ἐν τῷ	ἐνῷ
52	3	"	, den	und
53	23	"	solches	dieses
63	2	"	und die	und
66	8	"	Vor „Zu" füge an:	[
70	1	"	ἵνα	ἱνα
"	4	"	ἦ	ἧ
75	11	"	ὑπακούουσιν	ὑπακούουνσιν
79	13	u.	wir auch	auch wir
80	11	o.	dieser	jener
85	2	"	ἀναγ·	ἀγαγ·
109	7	"	פִּתְגָּמָא	כִּתְגָּמָא
"	14	"	das	die
111	10	u.	des Memra	das M.
112	7	o.	Gfrörer	Gforer
"	12	"	das Memra	die M.
119	18	"	da	daß
124	12	"	Targumim	Targumin
128	6	u.	עַל	צַל
129	2	o.	שְׁכִינָה	שְׁכִינָה
"	11	"	dem	der
"	4	u.	Targumim	Targumin
131	7	o.	"	"
135	9	"	immanenten	immanente
139	1	"	diese	jene
"	4	u.	Principien	Princype
140	9	o.	und die wir	und wir
144	18	"	das schlecht-	schlecht-
146	8	u.	τόνδε	τόν δε
154	18	o.	ὄνομα	οὔομα
160	9	u.	ἀφ' οὗ	ἀφ οὗ
161	5	o.	τῶν	σῶν
"	4	u.	τοῦ	τοὺ
163	5	o.	παντὶ	πὰντι
"	7	"	ὧν	ων
165	11	"	διερμηνεύσ·	διερμενεόσ·
166	4	o.	ὀφθεὶς	ὀ φθ.
192	13	u.	bar	baar
194	8	"	Philo	Philos
196	2	"	eigentliche u. s. f.	eigentlichen
204	2	o.	εἰςῆλθον	εἴς ῆλθον
206	2	u.	nun	nur

